

موقفنا من التراث القديم

الشرائع والتجديد

من العقيدة إلى الثورة

محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين

المجلد الثاني

التوحيد

دكتور حسن حنفى

مكتبة مذبولا

الباب الثاني

الإنسان الكامل

تركنا شرح عنوان الباب الثاني « الإنسان الكامل » لخاتمة الباب كله
بفصليه .

الفصل الخامس

الوعى الخالص (الذات)^(١)

أولا : البراهين على وجود الوعى الخالص (الذات) ؟ (٢) :

١ - ماذا يعنى الوعى الخالص أو الذات ؟ موضوع التوحيد هو لب علم الكلام كله ، أعطاه اسمه فأصبح التوحيد هو علم التوحيد ، وأصبح العلم كله يدور حول اثبات الذات والصفات والأفعال (٣) . وفى كتب الفرق يظهر التوحيد كموضوع أول تفترق فيه الفرق وتجتمع (٤) . ولكن لا يبدو بناء الموضوع وتطوره إلا من خلال المؤلفات الموضوعية لا من خلال كتب الفرق . ونبدأ كتب العقائد المتقدمة بالتوحيد ، وتكون كل الموضوعات الأخرى مرتبطة به من تفصيل أو تقسيم لموضوعات جديدة ، وكأن التوحيد هو المحور الذى حوله تدور كل الموضوعات الأخرى (٥) .

(١) ترددنا فى الأمر كثيرا هل نضع العنوان الجديد كأساس وهو « الوعى الخالص » والعنوان القديم بين قوسين وهو « الذات » أم العكس . هل نضع أولا لفظ التراث ثم بجواره التأويل الجديد أم نضع التأويل الجديد ثم نضع بجواره التراث ؟ وقد فضلنا الطريقة الثانية حتى لا يبدو هذا المصنف أقرب الى التراث منه الى التجديد .

(٢) لم نضع كالعادة فى بداية كل فصل الفقرة الأولى عن نشأة النظرية وتطورها كما فعلنا فى نظريتى العلم والوجود وذلك لأننا عرضنا لذلك من قبل بالتفصيل فى الفصل الثانى عن « بناء العلم » .

(٣) يبدو هذا التقسيم لأول مرة بوضوح فى « الاقتصاد » للغزالي .

(٤) هذا هو موقف « مقالات الإسلاميين » ، « التنبيه والرد » ، « الملل والنحل » فى تاريخ الفرق بناء على الأصول الأربعة وأولها التوحيد ، الفرق ص ٣٢٣ .

(٥) الفقه الأكبر ص ١٨٤ - ١٨٧ .

ولكن ماذا تعنى الذات ؟ بعد الانتقال من العالم كما عرضته نظرية الوجود وتم اكتشاف الطبيعة والانسان كبعدين رئيسيين فيه يبدأ السؤال حول الذات أى الوعى الخالص سواء كان وعى الطبيعة أم وعى الانسان أم وعيا مفارقا لما انتهت نظرية الوجود الى اثبات المفارقات . بداية علم اصول الدين كموضوع هو الذات أى الوعى الخالص بعد أن كانت المقدمات النظرية كما يدت فى نظريتى العلم والوجود أقرب الى اثبات العالم الحسى . كان السؤال اذن : وماذا بعد العالم الحسى ؟ هل هناك وعى خائض أو ذات ؟ هل اثبات العالم الحسى يؤدى بالضرورة الى اثبات الذات ؟ هل الذات افتراض يمكن اثباته أم انها بديهية وجوبية اذ يشعر كل منا أن له وعيا قد يكون شائبا وقد يكون خالصا ؟ وماذا تعنى الذات ان كان وجودها بديهيها ؟ لقد حاول القدماء اثبات الذات قبل تعريفها أى الانتقال من حقيقة العالم الحسى الى حقيقة الوعى . وتعنى الذات مؤقتا الحقيقة ، الماهية ، الجوهر ، الوجود المطلق ، تعالى . وقد اتت الحاجة لضرورة اثبات الذات أولا قبل تعريفها لانه لا يمكن تعريف شيء لم يثبت بعد . لذلك كان السؤال : هل ينتقل الانسان انتقالا طبيعيا من نظرية الوجود الى الذات ؟ وماذا لو بقى على مستوى العالم الطبيعى دون الذهاب الى ما هو أبعد من ذلك ؟ ولكن العالم الطبيعى وضع الانسان كأحد أبعاد الطبيعة وبالتالي وضع الانسان الطبيعى افتراض الذات أو تعالى . لذلك تنتهى نظرية الوجود عند القدماء لتفسح المجال لدليل القدم والحدوث أو لدليل الجوهر الفرد أو لدليل الممكن والواجب لاثبات الذات أو « الصانع » أى بداية استخدام الامور الاعتبارية فى « ميتافيزيقا الوجود » لاثبات أمور وجودية فى « أنطولوجيا الوجود » ، وبذلك يتم الانتقال من عالم الازدهان الى عالم الاعيان .

ولكن يبدأ القدماء ، وهم بصدد اثبات الذات بمسلمة وهى التوحيد بين الذات والصانع ، ويشيرون الى أن البراهين على اثبات الذات هى براهين على اثبات الصانع مع أن الصانع أحد الصفات أو الاسماء وليس من أوصاف الذات . لم يبدأ القدماء اذن ببداية مطلقة يتسلسلون منها على نحو بديهي أولاتى مما يدل على أن العلم لم يصل الى درجة قصوى من العقلانية والتجريد ، وأن الفكر الدينى أتى ليزحزح الفكر العقلانى عن مكانه ويبطل عليه دوره وذلك بادخال احدى العقائد قبل أن تتأصل وهى

عقيدة أن العالم مصنوع ، صنعه صانع ، وهى عقيدة « الخلق » . وإذا كان لفظ الذات قد بلغ درجة قصوى من العقلانية وبالتالي أصبح معبرا عن التنزيه فإن لفظ الصانع لم ييلفها فوقع فى التشبيه على عكس اللفظ الأول ، فماذا يعنى الصانع ؟ هل هو الخالق ؟ وماذا يعنى الخالق ؟ وهل لفظ الصانع أكثر تجريدا من لفظ الخالق ؟ وهل انتهت نظرية الوجود الى اثبات ضرورة الخلق أم أن العالم كان مكتفيا بذاته عن طريق القسمة وأن المفارقات لم يكن من وظيفتها الخلق بل كانت مؤشرا الى وجود الوعى الخالص ؟ صحيح أن كلا اللفظين الصانع والخالق موجودان فى الوعى وكلاهما أسماء « الله » . ان لفظ الصانع يشير الى حقيقة تالية وليس الى حقيقة أولى اذ أنه يتم اثبات الذات أولا ثم صفة الصانع ثانيا . وقد يكون لفظ الصانع افتراضا مسبقا أتى من الوعى مباشرة وليس من العقل الذى لم يصل حتى الآن الا الى اثبات العالم (٦) .

وتتعدد براهين اثبات الذات بالنسبة الى تعدد العلوم وتطور مراحلها . فمثلا فى المراحل الاولى كانت البراهين غير متميزة وغير منظرة بل كانت تعتمد على الآيات القرآنية مثل « أفى الله شك . . . » أو « ولئن سألتكم من خلقكم . . . » وهى أدلة فطرية توحى بدلالة الصنع على الصانع وتعتمد على أوائل العقول وبداهات الحس وشهادات الوجدان اعتمادا على نظرية العلم الاولى . لذلك لم يرد التكليف بمعرفة الصانع لأنها معرفة فطرية بل ان صفاته أيضا يمكن معرفتها بالفطرة (٧) . كانت مقدمات الأدلة أيضا آيات قرآنية مثل « أمن يجيب المضطر . . » ، « أمن ينجيكم . . . » ، « أمن يبدأ الخلق . . . » وعلى هذا النحو لم يكن هناك فرق بين موقف الاشاعرة وموقف الصوفية . لم تفترق إذن الأدلة ، دليلا الحدوث والامكان عن العواطف الصوفية عندما يتحد التحليل العقلى القائم على القسمة مع المواجهات الصوفية .

(٦) المواقف ص ٢٦٦ .

(٧) التمهيد ص ١٢٣ — ١٢٦ ، وفى حديث مشهور « خلق الله الخلق على معرفته فاحتالهم الشيطان عليها » ، وفى حديث آخر « عرفت الاشياء بربى وما عرفت ربى بالاشياء » .

بعد ذلك خرج دليل الحدوث لاثبات الصانع من نظرية الوجود ، بل
ويبدو أحيانا وكأنه بديل عنيا(٨) . وارتبط ، خاصة لاثبات مقدمته الاولى
« العالم حادث » ، بمبحث الجوهر والاعراض في نظرية الوجود ارتباطا
وثيقا حتى أنه يصعب التفرقة بين المادة الواحدة في موضوعين مستقلين
وحتى انتشرت الطبيعيات في كلا الموضوعين . فالطبيعيات ما هى الا حديث
في دقيق مسائل التوحيد لاثبات فروع الاصول التى يقوم التوحيد عليها .
بل ان كل مسائل الطبيعيات لم تكن الا مقدمة للالهييات أو أنها الهييات مقبولة
على الطبيعة كما هو الحال ايضا في الطبيعيات عند الحكماء . وان كل
نظريات المتكلمين في المجاورة والملازمة والاعتماد والتأليف والاجتماع
والافتراق انها اتت من خلال دليل الحدوث واثبات حدوث الاعراض كمقدمة
لاثبات حدوث العالم . ويصل أحيانا الى درجة أنه يصعب التفرقة بين دليل
الحدوث وبين اثبات الذات ، الموضوع الاول في الالهييات . بل انه يصعب
التفرقة فيه بين أوصاف الذات وبين الطبيعيات لأنها كلها تشير الى الخصائص
الطبيعية مثل الحدوث والفناء والجهة والمكان والزمان والحد ... الخ(٩) .

وبعد ذلك حدث تمايز بين المتقدمين والمتأخرين سواء في براهين
المتكلمين أو في براهين الحكماء ان لم يكن على مستوى المضمون فعلى الأقل
على مستوى اللفظ . ففى حقيقة الامر هى براهين واحدة لها بناء عقلى
وأحد ، تقوم على نفس التصور للعالم وعلى نفس الموقف منه ، وتؤدى الى
نفس النتائج . انها الخلاف فى الالفاظ التى تشير الى درجة التجريد .
فالحدوث هو الامكان ، ولكن اللفظ الاول اقرب الى الطبيعة فى حين أن الثانى

(٨) المسائل ص ٣٣٢ — ٣٤٠ .

(٩) يتضح ذلك فى « المحيط » للقاضى عبد الجبار ، « باب فى بيان
جملة ابواب التوحيد . اول ما يلزم المكلف معرفته على أصول خمسة
١ — اثبات الطريق الى الله . ٢ — أن المحدثات لابد لها من محدث .
٣ — ما يستحقه هذا المحدث من الصفات التى تجب لذاته . ٤ — ما يجب
نفيه عن الصفات التى لاتصح عليه فى كل حال أو فى بعض الحالات .
٥ — انه واحد فى هذه الصفات فلا أحد يشاركه فى مجموعها نفيا واثباتا
ولا فى آحادها أن يستحقه على الحد الذى استحقه تعالى » ، المحيط
ص ٣٥ — ٣٦ .

اقرب الى ما بعد الطبيعة . والمحدث هو الواجب ولكن اللفظ الاول ايضا اقرب الى الطبيعة ، والثاني اقرب الى ما بعد الطبيعة ، استعمل المتقدمون تفاظ الطبيعة وكانوا قريبي العهد من مبحث الجوهر والاعراض في حين استعمل المتأخرون الفاظ ما بعد الطبيعة . فالانتقال من المرحلة الاولى الى المرحلة الثانية هو انتقال من الطبيعة الى ما بعد الطبيعة ، من الحس الى العقل ، ومن التشبيه الى التنزيه ، من مرحلة أقل تجربدا الى مرحلة أعلى تجريدا . وقد حدث ذلك بعد سيادة علوم الحكمة على علوم الكلام بعد انقرن الخامس عندما بدأ الكلام يحدد نفسه بالنسبة لهذا الخطر الداخلي التجديد وعلى رأسه قدم العالم فتحول دليل الحدوث القائم على الجوهر والاعراض الى تنفيذ شبه قدم العالم . فلما مثلت علوم الحكمة خطرا على علوم التوحيد بدأ الكلام في رفض نظرية قدم العالم وما يتبعها من نظريات النفيض والصدور والعقول العشرة .. الخ (١٠) . وكأن الهجوم على علوم الحكمة في القرن الخامس لم يفعل أكثر من أنها غيرت وجهتها وتحولت من علوم مستقلة الى علوم دخيلة على العلوم الاخرى وفي مقدمتها علم التوحيد ، اساس العلوم كلها . وقد استغرق دليل الحدوث معظم اهتمامات القدماء باعتباره اول الادلة . وما يقال بعد ذلك عن دليلي الجوهر الفرد أو دليل الامكان انها يتم على نفس المنوال ، فالبناء واحد وان اختلفت اللفاظ ودرجة التجريد (١١) .

٢ — دليل الحدوث : تبدأ الالهيات عند القدماء بدليل الحدوث واثبات

العلم بالصانع مما يدل على أن دليل الحدوث كله الذي نشأ على مبحث الجوهر والاعراض في مبحث عوارض الاجسام ما هو الا مقدمة للالهيات دون

(١٠) يجعلها الامدى نظرية العلم الاول ومن تسعه من الحكماء المتقدمين ، غاية ص ٢٠٣ — ٢٠٥ .

(١١) لم يشر الايجي الى برهان الجوهر الفرد أى الجزء الذى لا يتجزأ بل اكتفى بعرضه في مبحث الاجسام ، المواقف ص ٢٦٦ — ٢٦٩ . ويفصل انبلائي قائلا « وقد سلك المتكلمون طريقين في اثبات الصانع ، ١ — الاستدلال بالحواشي على محدث صانع . ٢ — سلك الاوائل طريقا آخر وهو الاستدلال بإمكان المكنات على مرجح لاحد طرفي الامكان » التمهيد ص ٢١٣ — ١٢٦ .

أن ينفصل عنها ، ونقطة انتقال من العالم الى ما وراء العالم ، من الطبيعة الى ما بعد الطبيعة (١٢) . فالحديث عن الجواهر مقدمة للحديث عن الاعراض ، والحديث عن الاعراض مقدمة لدليل الحدوث . وقد تأتى مقتضات حتمية لاثبات الحدوث دون الاكتفاء بالحس والمشاهدة للتغير ، حركة وسكوننا (١٣) . فماذا يعنى الحادث ؟ وما هو الحادث ؟

يعنى الحادث « الذى كان بعد أن لم يكن » أى أنه وجود فى الزمان وحركة من الماضى الى الحاضر ، وهو موجود من عدم وكان الوجود قائم على عدم ومنبثق منه وصادر عنه . ولما كان العدم عند معظم الاسلاميين « نفى محض غير مستمر على صفة من صفات الاثبات فلا يتحقق ترتيب شئ عليه » فكيف يمكن اقامة الحدوث عليه ثم اقامة دليل على وجود الذات ابتداء من الحدوث (١٤) ؟ ثم ان هذا التعريف يعتمد على مسلمة مطلوب اثباتها وهى نظرية الخلق من عدم ، فتعريف الحادث بأنه « ما كان معدوما ثم صار موجودا » يبنى على هذه النظرية فى مقابل تحول الكائنات . وان الحادث قد يكون تحولا وتغيرا فى الكون وليس بالضرورة خلقا من عدم (١٥) . وقد يعنى الحادث « الوجود الذى له اول » وهو تعريف متناقض فان اول الحادث هو نفسه ويستحيل أن يكون الشئ اول نفسه ، وان كان له حادث هو غيره لزم التسلسل الى ما لا نهاية (١٦) . وقد يكون الحادث هو « المتأخر بوجوده عن الازلى » ، وهو خلط بين التقدم بالزمان والتقدم بالمرتبة عليها هو معرف من تمييز بينهما فى موضوع النسبة فى مبحث الاعراض فى

(١٢) أصول الدين ص ٦٨ — ٧١ ، النظامية ص ١٣ — ١٤ ، الارشاد ص ٢٨ — ٢٩ ، بحر الكلام ص ١٧ ، المحصل ص ١٠٦ — ١٠٨ ، طوابع الانوار ص ١٥٢ ، ص ١٥٥ ، الاقتصاد ص ١٥ — ٢١ .

(١٣) الاقتصاد ص ١٥ ، المسائل ص ٢٢٧ — ٣٣٨ ، المحصل ص ١٠٦ — ١٠٨ ، المواقف ص ٢٤٤ — ٢٤٩ .

(١٤) هذا هو اعتراض ابن الراوندى ، الشامل ص ٢٥٨ — ٢٦٠ . (١٥) يرغب الغزالي افتراض انتقال الاعراض على أساس أن العرض محلا وللجوهر حيزا ، الاقتصاد ص ١٨ — ١٩ .

(١٦) هذا هو ايضا اعتراض ابن الراوندى . الشامل ص ٢٥٩ — ٢٦١ .

نظرية الوجود (١٧) . وقد يكون من معانى الحادث المنفتح وجوده ، وهى صورة تشبيهية ، فالوجود ليس منفتحاً أو منقلباً الا كصورة شعيرية . الانفتاح والانغلاق اما مفاهيم طبيعية حركية أو هندسية واما صور فنية تعبر عن احوال شعورية . فالوجود المنفتح هو القابل للحركة والسكون وسائر الاعراض ، وهذا دليل على أن مفاهيم العلم مفاهيم انسانية خالصة (١٨) . وقد يكون الحادث هو الشيء و « الله » مثنى الاشياء وفى نفس الوقت لا يتصف بكونه شيئاً (١٩) . وهو تعريف متناقض ، يقوم بخطوة الى الامام فى اثبات الشيء كما يفعل الفكر الطبيعى ثم بخطوة الى الخلف فى جعله تابعا لشيء آخر كما يفعل الفكر الدينى . وقد يكون الحادث عين وجود الحادث أو وصفا زائدا عليه . فان عين وجوده هو تحصيل حاصل . وان كان وصفا زائدا عليه فهو أنه وجود بعد عدم وهو ما يرجع الى المعنى الاول (٢٠) . هذه التعريفات كلها اذن قاصرة على أن تعرف الحادث أو أن تصوغ له معنى . وهذا يدل على أن الحادث نفسه مفهوم دبنى صرف يتضمن حكما مسبقا يدين الشيء لصالح القديم . فهو مفهوم نسبة أو اضافة ، لا يعقل معناه الا بالنسبة للقديم ، له معنى متضائف ، ولا يفهم الا بالاقتران . ولما كان الشيء المقرون به هو المطلوب اثباته استحال التعريف وعقل المعنى .

وقد يأخذ الدليل شكلا خطابيا انشائيا مكثفا بالاعتماد على الحس والمشاهدة دون صياغة التجربة الحسية فى مقدمات عقلية وقياسات منطقية واستدلالات صورية كما سيحدث فى علم الكلام المتأخر فيها بعد . والحقيقة أن هذه التجربة الحسية ليست بريئة تماما عن كل ايمان مسبق بل هى مرتبطة بايمان دينى قوى يجعل النهاى والحصر والاعد والاحصاء والزيادة والنقصان مقدمات خطابية سريعة لاثبات واجب الوجود . لا تقوم اذن كل صياغات دليل الحدوث على مقدمات عقلية من أجل الوصول الى نتائج

(١٧) الشامل ص ٢٥٩ .

(١٨) الشامل ص ٢٥٩ — ٢٦١ .

(١٩) هذا هو رأى جهنم بن صفوان ، الارشاد ص ١٢٥ .

(٢٠) الشامل ص ٢٦١ — ٢٦٢ .

منطقية بل يكون بعضها مجرد عبارات انشائية تعبر عن عواطف التعظيم والاحلال وعلى مقولات بدائية يقوم معظمها على التشخيص الساذج . ولا ترمى هذه الصياغات الى اثبات الذات المشخصة بل الى اثبات صفاتها من علم وقدرة وخلق وتنزيه وكأن اثبات الصفات يسبق اثبات الذات وكأن الاعراض توجد بلا جوهر ، وكان العربية تسبق الحصان ! (٢١) فاذا ما فرض العقل نفسه على هذه التجربة الحسية في ظاهرها الایمانية في باطنها تخرج مقدمات اقرب الى الاحكام الحسية على العالم ثم احتمالات تعكس الايمان المسبق باحداها على أنه الصحيح والاخرى باطلّة في عبارات تستعمل مفاهيم الجبال والتبج كوسط بين مفاهيم الايمان وتصورات العقل . فاذا ما عجز العقل عن الصياغة والاحكام المنطقي تأتي الادلة النقلية للمساندة والعون . ومع ذلك تكشف هذه المحاولات الاولى عن بزوغ العقل من خلال الايمان وعن تجاوز المشاهدة الحسية والتجربة المباشرة الى التحليل العقلي الصرف (٢٢) ، وهذا ما سيسمح بعد ذلك باحكام المقدمات وتنظير القياس ، وترتيب النتائج فتكتمل صياغات منطقية صرفة لدليل الحدوث . وقد يأخذ الدليل شكلا اراديا قبل أن يتحول الى دليل محكم ، أي

(٢١) يكثر ابن حزم من هذه الادلة بقوله « نشاهد ذلك حسيا وعيانا » ، « بالمشاهدة والحس » ، « بالضرورة والعقل والحس .. » ، « ان الحس يوجب ضرورة ان .. وهذا محال وباطل بالمشاهدة والحس .. » الخ .

(٢٢) يعيد ابن حزم صياغة هذه التجربة الحسية في خمس مقدمات ١ — كل شخص في هذا العالم وكل عرض وكل زمان متناه . ٢ — كل موجود بالفعل حصره العدد وأحصته طبيعته . ٣ — ما لا نهاية له لا سبيل الى الزيادة فيه . ٤ — ان كان العالم لا أول له ولا نهائية له فالاحصاء مناله بالعدد والطبيعة الى ما لا نهاية له من اوائل العالم ٥ — لا سبيل الى وجود ثان الا بعد أول « وأحصى كل شيء عددا » وكل شيء له أول ! ويعد أن يثبت ابن حزم أن العالم ذو أول ينتهي الى احتمالات ثلاثة : ١ — أن يكون ذاته وفي هذه الحال يكون معدوما وهي موجودة وهو مستحيل أو يكون موجودا وهي معدومة وهو مستحيل أيضا أو يكون كلاهما موجود وهو مستحيل كذلك . ٢ — أن يكون قد حدث بغير أن يحدثه غيره ، ومقبح أن يحدث هو نفسه ! ٣ — أن يكون قد أحدثه غيره . وهو المطلوب ، الفصل ج ١ ، ص ١٣ — ١٨ .

انه يتحول من الانشاء فى اللغة الى الارادة الانسانية ، وهذا يدل على أن
الحدوث إما موقف وجدانى من الاشياء أو موقف انسانى من الوجود .
فأحداث هنا مقولة للارادة وليس للاشياء ، ويستوى فى ذلك بعض
الإشاعة وجهور المعتزلة . يرتبط دليل الحدث اذن عند بعض الإشاعة
بالارادة الانسانية . وهنا تتأكد الحرية الانسانية من أجل سلبها من جديد
بدعوى الحدث ونسبتها الى المحدث ، وبالتالي تكون الحرية صفة « لله »
ونيس للانسان (٢٣) ، وتكون افعال « الله » دليلا على وجوده
كما كان حدوث الاشياء دليلا على وجوده ، فالافعال جزء
من عالم الاشياء (٢٤) . ويأخذ دليل الحدث عند المعتزلة صيغة عقلية
ارادية ، ويصبح عند الجمهور أكثر قبولا وأكثر انسانية مما هو الحال عند
الإشاعة . « فالله » لا يعرف ضرورة كما هو الحال عند الطبائعيين ولكن
يعرف استدلالا كما هو الحال عند الإشاعة . كل ذات لا تعرف ضرورة
فالتريق اليها إما عن طريق حكم صدر عنها أو عن طريق فعل وقع منها ،
وبالتالى ليس الطريق هى الاجسام والجواهر الطبيعية بل طريق
العقل والارادة الانسانية . ولما كانت الاحكام انما تصدر عن علل ، و « الله »
ليس بعلة لان العلة تنفك عن المعلول وذلك يوجب علة ثانية وثالثة وينتهى
الامر الى تعدد العلل وحدوثها ، وهذا ما يأتى فى وحدانية « الله » وقدمه
أو الى أن يكون « الله » عرضا من الاعراض . و « الله » ليس كذلك .
يكون الطريق اذن فعلا منه . والافعال نوعان . نوع يدخل تحت
مقدورنا ونوع لا يدخل تحت مقدورنا . الاول لا يمكن الاستدلال بها على
« الله » لاننا أصحابها ، والثانى يمكن الاستدلال بها على « الله » كفاعل
له ؛ وذلك مثل ما يقع منا من افعال القلوب وافعال الجوارح التى لا تدخل
تحت سيطرة الارادة ، الافعال العكسية . بل ويمكن أيضا الاستدلال بما

(٢٣) يظهر ذلك عند الباقلانى فى قوله « فى حدوث الكائنات بأسرها
باحداث له سبحانه . وفيها الرد على المعتزلة والثنية والطبائعيين
والفلاسفة ، وفيها تحقيق الكسب والفرق بينه وبين اليجاد والخلق »
التهديد ص ٥٤ .

(٢٤) يقول القاضى عبد الجبار « الطريق الذى يتوصل فيه الى
العلم بالله أنواع الأدلة ، وأن معرفة الله لا تكون الا بالعقل ، معرفة الله
بالنظر الى افعاله واقسام الافعال » . شرح الاصول الخمسة ص ٨٧ —
٩٢ .

يدخل في مقدورنا على « الله » مثل العقل لانه من جنس « الله » والاعتقادات لانها قد تكون من فعلنا ومن فعل غيرنا ، واحتمال أن تكون من فعلنا أقل لاننا أفعال الشعور التي لا نستطيع منها شيئا فهي مرتبطة بالارادة والكراهة والدوافع والدواعى . الاستدلال هنا مرتبط بالافعال التي تكشف عن قدرة الانسان وحرية الأفعال في دليل الحدوث حيث تصبح صلة الذات بالطبيعة صلة اثر وإيجاد لا صلة وجوب ووجود . والحقيقة أن الجواهر سواء كانت من أفعال الجوارح أو من أفعال القلوب تقع منا وكذلك باقى الأفعال مثل الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحياة والقدرة والشهوة والنفرة والفناء ، فكلها مرتبطة بحواس الانسان ، وانفناء أيضا لانه تجربة العجز والشيخوخة والموت (٢٥) . ومع ذلك يظل الدليل قائما في اطار دليل الحدوث التقليدى . ولكنه يقوم على بناء انساني ونيس على بناء طبيعى مما يكشف عن ارتباط الدليل بالانسان وان اثبات وجود « الله » انما يتم عن طريق تحليل الوجود الانسانى من خلال الأفعال الإنسانية ، القدرة أو العجز ، ولما كان الانسان صاحب أفعاله في حال القدرة ، فان الله لا يثبت الا في حالة العجز ، ويكون تعبيرا عن الضعف الانسانى .

(٢٥) هذا هو الدليل الذى عرضه القاضى عبد الجبار في « شرح الاصول الخمسة » ص ٨٩ — ١١٥ ، وفي « المحيط » ص ٣٦ — ٧٥ والافعال ثلاثة عشر وهى : الجواهر ، والألوان ، والطعوم ، والروائح ، والحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة ، والحياة ، والقدرة ، والشهوة ، والنفرة ، والفناء . كلها يمكن الاستدلال بها على « الله » باستثناء الفناء الذى لا يعرف الا بالسمع . والجواهر عشرة أنواع ، خمسة من أفعال الجوارح وهى الاكوان ، والاعتقادات ، والتأليفات ، والاصوات ، والالام ، وخمسة من أفعال القلوب وهى الاعتقادات ، والارادات ، والكراهات ، والظنون ، والانتظار . ولا يمكن الاستدلال بهذه الخمسة الأخيرة على « الله » لان المدلول فيها لا يتعلق بالدليل على نحو يجعلها تقع منه أولى من أن تقع من غيره لانها قد تقع منا وقد تقع من الله الا اذا أمكن التيقن من أنها تقع من الله ، حينئذ يمكن الاستدلال بها . ويتحدث القاضى عبد الجبار عن أدلة الصانع وكلها قائمة على الاحتياج والاثر والدواعى والمقاصد والكراهات والصوارف والارادات . شرح الاصول الخمسة ص ١١٨ — ويعرض في « المحيط » لنفس الدليل ابتداء من اثبات المحدثات الدالة على الله واثبات الاعراض والاكوان .

ثم ينتقل الدليل بعد ذلك من الأفعال الى الأجسام ، ومن الإرادة الى الطبيعة لما كانت الأفعال أيضا أجساما وأعراضا ، وهنا يتحول دليل حدوث من الإنسان الى الطبيعة ومن الأفعال الإرادية الى الأجسام الطبيعية . وبدل أن يكون مجرد دليل عام من الأفعال الى « الله » تتفصل خطواته في ثلاث :

١ — أثبتت الأعراض ، وهى على ضربين مدرك وغير مدرك . والمدرسة سبعة : الألوان ، والطعوم ، والروائح ، والحرارة ، والبرودة ، والآلام ، والأصوات ، ويثبت كل منها على التفصيل وهى ليست نفس المحل على ما يقول نفاة الأعراض ولكنها مخالفة لها ، فالأجسام متماثلة والاختلاف فى الأعراض .

٢ — حدوث الأعراض اذ يجوز عليها العدم والبطلان بعكس القديم .

٣ — احتياجها الى محدث وفاعل مخالف لنا وهو « الله » وذلك قياسا للغالب على الشاهد .

ولما كان الاستدلال بالأجسام أولى لأنها معلومة باضطرار وليست باستدلال كما هو الحال فى الأعراض فان العلم بكمال التوحيد يحصل بحدوث الأجسام . ولما كان الاستدلال بالأجسام يتضمن بالضرورة اثبات الأعراض وحدوثها ظهرت ثلاث طرق للاستدلال بها على حدوث الأجسام هى :

١ — الاستدلال بالأعراض على « الله » ومعرفته وتوحيده وعدله بعد مرفة صحة السمع ثم الاستدلال بالسمع على حدوث الأجسام . فهو دليل مركب بين السمع والعقل .

٢ — الاستدلال بالأعراض ومعرفة قدمه ثم نفي القدم عن الأجسام منعا للمشاركة مما يدل على أن المفاهيم المستعملة مفاهيم مشتركة بين الإنسان و « الله » ، وأنها فى أحدها حقيقة وفى الآخر مجاز .

٣ — الدلالة المعتمدة ، وهى صيغة الدليل التقليدية وهى أن الأجسام

لم تنفك عن الحوادث ، وما لم يخل عن الحوادث فهو محدث (٢٦) . وهى مبنية على أربع دعوى :

أ — أن فى الاجسام معانى هى الاجتماع ، والافتراق ، والحركة ، والسكون ، ووصفها بأنها معان يجعلها أقرب الى الفلسفة منها الى الطبيعة . ويمكن الاعتراض عليها بسؤال : ولماذا لا يكون الجسم مجتمعا لذاته أو لوجوده أو لحدوثه طبقا لقانون ؟

ب — أن هذه المعانى محدثة ، ويعترض أصحاب الكون والظهور الذين ذهبوا الى عدم الاجتماع والافتراق فاذا كهن الاجتماع ظهر الافتراق واذا كهن الافتراق ظهر الاجتماع .

ج — أن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها ، ويعترض أصحاب الهوى الذين ذهبوا الى أن الاعيان قديمة والتراكيب محدثة .

د — أنها اذا لم ينفك عنها ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلها ، ويعترض جماعة عن طريق اثبات حوادث لا اول لها (٢٧) .

ويكشف الدليل بهذه الصورة وما يعتمد عليه فى كل مقدمة من مقدمات عنى تنازع الفكر الانسانى والفكر الطبيعى ، وعلى تقدم الفكر الطبيعى على الفكر الانسانى حتى يصل الى الاشاعرة ويصبح طبيعيا خالصا . وبالرغم من الاعتراضات عليه من أصحاب الفكر الطبيعى الخالص يظل الدليل بصرف النظر عما تبقى فيه من طابع انسانى عقلانى أقرب الى دليل الاشاعرة من موثق الطبيائعيين و لحكاماء .

ثم انتقل الدليل الى الاشاعرة . وتفصلت مقدماته ونشعبت . يأتى انبعض منها من شهادة الحس ، والبعض الآخر من مسلمات دينية ، نقلية

(٢٦) أول من استدلل بهذه الصيغة هو أبو الهذيل العلاف .

(٢٧) يسميهم القدماء جماعة الملحدة ومنهم ابن الراوندى .

نظرية ، مجموعة ثالثة ، مجرد تحصيل حاصل ورابعة تعبر عن نظرية
تجريبية للحال ، وخامسة ربّيات عجز "ذات" (٢٨) .

وهي لا تنك فيه ان هذا الدليل ، دليل الحدوث ، له بعض المميزات
بمبدا :

١ — انه دليل تجريبي يقوم على الحس والمشاهدة على الاقل في بعض

(٢٨) يقيم النجويني حدث الجواهر على اثبات أربعة أصول :

١ — اثبات الاعراض . ٢ — اثبات حدثها . ٣ — اثبات استحالة
تصري الجواهر عن الاعراض . ٤ — استحالة حوادث لا أول لها .
فاذا ثبتت هذه الاصول الاربعة ترتب عليها أن الجواهر لا تسبق الحوادث
وما لا يسبق الحوادث فهو حادث . الارشاد ص ١٧ — ١٨ . كما
يثبت حدث الاعراض بأصول ثلاثة ١ — استحالة عدم القديم ٢ —
استحالة عدم قيام الاعراض بنفسها ٣ — استحالة انتقالها والرد على
التثنتين بالكهون والظهور ، الارشاد ص ١٩ — ٢٢ ، الشامل ص ١٩٣ .
ويصوغ الفزالي نفس الدليل في مقدمتين ونتيجة ١ — كل حادث
فلحوقه سبب . ٢ — العالم حادث . ٣ — العالم له سبب . ويثبت
المقدمة الثانية بمقدمتين فرعيتين أ — كل جسم أو متحيز فلا يخلو عن
الحوادث . ب — ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، الاقتصاد ص ١٥ ،
اما الرازي فانه يعطى صياغة أخرى على نفس المنوال مقدمتين ونتيجة
١ — ما سوى الله ممكن الوجود لذاته . ٢ — كل ما كان ممكن الوجود
لذاته فهو محدث . ٣ — ما سوى الله محدث ، المسائل ص ٣٢٧ —
٢٢٨ ، أو ١ — كل أجسام العالم متناهية في المقدار . ٢ — كل ما كان
متناهيا في المقدار فهو محدث . ٣ — الاجسام محدثة ، المحصل ص
١٠٦ — ١٠٨ ، أما الايجي فانه استعمل مقدمتين ١ — الاجسام لا تخلو
عن الحوادث . ٢ — ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث . ثم اثبت
المقدمة الاولى بمقدمتين فرعيتين : ١ — الاجسام لا تخلو عن الاعراض .
ب — الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان ، المواقف ص
٢٤٤ — ٢٤٩ ، وتابعة في ذلك البيضاوي ، طوابع الانوار ص ١٣٢ ، وقد
استطاع ابن رشد في غاية من الوضوح والاحكام صياغة دليل الاشاعة
لنفيده في مقدمتين ونتيجة ١ — الجواهر لا تنفك عن الاعراض . ٢ —
الاعراض حادثه . ٣ — ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث ، مناهج
الادلة ص ١٢٧ — ١٤٤ ، لبلقي الصياغات انظر الاقتصاد ص ١٥ —
٢١ ، أصول الدين ص ٦٨ — ٧١ ، النظامية ص ١٣ — ١٤ ، الارشاد
ص ٢٨ — ٢٩ ، بحر الكلام ص ١٧ ، طوابع الانوار ص ١٥٢ ، ١٥٥ .
م ٢ — التوحيد

مقدماته . وليس دليلا عقليا سوريا خالصا يمكن معارضته بدليل عقلى آخر
صنفا لقواعد الجدل . وهى مشاهدة يتفق عليها الجميع . وقد كانت شهادة
الحس احدى وسائل المعرفة فى نظرية العلم . فهو دليل يبدأ بالواقع الحسى
المشاهد ، وينتقل من الواقع الى الفكر ، دليل استقرائى تجريبى أو دليل
بعدى فى حين أن الأدلة المعروفة والذاتة لاثبات وجود « الله » هى أدلة
استنباطية تعتمد على صورىة العقل ونظرية الاتساق . يبدأ هذا الدليل من
العالم ويتفق مع بناء العالم ، والانتقال من مبحث الجوهر والاعراض الى
ثببات الصانع (٢٩) .

٢ — أنه دليل قرآنى ، موجود فى الوحي ، استعمله الخليل فى الاستدلال
على وجود « الله » ، وليس فيه أثر خارجى من حضارات مجاورة يونانية
أو غيرها بالرغم مما قد يوحى به لفظا الحدوث والقدم . بل ان لفظ العرض
والقديم الفاظ قرآنية أصلية ، والاستدلال على حدوث الاعراض واثبات
انقراض والتحول والتطور مستعمل فى الوحي فى وصف تحول النطفة الى علقة
ثم الى مضغة الى آخر ما هو معروف من تصوير الجنين فى رحم الام فى
أطواره البيولوجية المختلفة (٣٠) .

٣ — أنه يطابق شهادة الوجدان ، والانتقال من الشيء الى غيره ،
ومن الحسى الى العقلى ، ومن الجزئى الى الكلى ، ومن الفردى الى الشامل ،
ومن الخاص الى العام . كما أنه يتفق مع بداهة البسطاء ، والموقف الطبيعى
للعمامة بالذهاب من اللفظ الى المعنى ، ومن الشيء الى الدلالة .

٤ — أنه قد يؤدى الى البحث عن الأصل والنشأة والتكوين من أجل
فهم الشيء عند العلماء . فالشيء أصل وتكوين ، والبحث عن هذا الأصل
فى العلل البعيدة ، وتكوين رؤية ميتافيزيقية بعيدة ، ومنظور فلسفى شامل ،

(٢٩) يظهر ذلك بوضوح عند ابن حزم ، الفصل ج ١ ص ١٣ — ٢٠ .

(٣٠) اللع ص ١٧ — ١٩ ، الشامل ص ٢٤٥ — ٢٤٨ ، ص ٢٧٢ —

كما يؤدي أيضا الى البحث عن الغاية والقيود - والنظر الى الحلة الاولى من الامام ، غنتثبت التصدية والغائية وتنتهى العشوانية والمصادغة (٣١) .

هـ - قد يؤدي حدوث العالم بعد الوعى به الى الاحساس ايضا بأكاتية تغير هذا العالم ، وبأن كل شىء فيه يخضع لارادة الانسان وطبيع لحرية ، وبالتالي يكون حدوث العالم دعوة الى التغير ولممارسة الارادة انحره حتى يتم تشكيل الواقع من جديد طبقا لمثل الانسان ومشروعه انجماى القومى ، وهو النظام المئالى للعالم الذى يستببطه من الوعى . ففناء العالم يعنى بقاء الانسان فيه وليس عزلته عنه أو تركه له أو نبذه اياه أو اسقاطه من الحساب ووضع في السلب المطلق ، ودفعه الى العدم باعتباره غير ذى قيمة ، لا يستحق أن يكون طرفا للانسان ، وميدانا للفعل ، ونشاطا للارادة ، وهذا هو معنى أن « لكل ممكن علة مؤثرة » (٣٢) . أن حدوث العالم قد يوحى بالنشاط والرغبة في تجاوزه . وقد يحدث هذا بانفعل عند بعض القديسين وحدهم رغبة في شهادة فردية ، وبطولة استثنائية يؤثر عالما آخر ، خيرا وأبقى . أما عند عامة الناس فانه قد يكون اسقاطا للعالم . وانعزالا عنه أو زهدا فيه ، وتخليا عنه ، ونبذا له .

ومع ذلك فللدليل عيوب كثيرة منها ما يتعلق بالفكر العلمى ، ومنها ما يتعلق بالفكر المنطقى ، ومنها ما يتعلق بالفكر الدينى ومنها ما يتعلق بالفكر السياسى والاجتماعى . فمن ناحية الفكر العلمى أن اثبات حدوث الاعراض أسهل بكثير من اثبات حدوث الجواهر لأن الاعراض تطورا على الجواهر وتتوالى عليها ، فالجواهر هو الثابت والاعراض هى المتغيرة ، وبالتالي يصعب تصور الجواهر على أنها حادثة الا اذا تم التوحيد بين الجواهر وأعراضه مما ينفى وجود الجواهر . كما أن موضوعات الحركة والسكون وبقى الأعراض مواضع للعلم الخالص مثل الديناميكا وليست مجالا للتأمل الفلسفى الخالص كدليل على أن الاعراض حوادث . والتغير ،

(٣١) يرد الجوينى فى عرضه للدليل على من يثبت حوادث لا غاية لها ، الشامل ص ١٦٦ .

(٣٢) المواقف ص ٢٢٦ .

كونا وغسادا . موضوع لعلم الحداثة وليس وسيلة لاثبات فلسفى لو
لا يتغير ولا يتطور (٣٣) .

وقد بزغ الفكر العلمى من شيايا تفكر الدينى فى ذليل الحداث وذلك
بثبات استحالة حدوث الاعراض اذا كانت فى حالة كهون وليست فى حالة
ظهور ، وكذلك امكان تعزى الجواهر عن الاعراض واستحالة انتقالها
اذا كانت فى حالة كهون . ولماذا يستحيل اجتماع الضدين فى مكان واحد ؟
وعلى هذا النحو تكون مقدمة « كل جسم لا يخلو من الحوادث فهو حادث »
غير واضحة بذاتها لانه يمكن أن يكون الجوهر قديما والاعراض حادثة ،
والجسم قديم وصفاته حادثة عن طريق الانبثاق والطفرة بعد الكهون .
انعلم قديم وصفته حادثة افتراض ليس مستبعدا اذ تكشف الجواهر
عن تجدد مستمر للاعراض . ولا يعنى الظهور أو الكهون الانتقال وبالتالي
الحدوث بل يعنى الوجود الخصب . وكذلك تكون مقدمة « الجواهر
لا تنفك عن الاعراض » غير مستبعدة لأن الاعراض قد تكون فى حالة
ظهور أو فى حالة كهون . فاذا كانت فى حالة كهون فان المقدمة لا تكون
صادقة . أما قضية « ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث » فهي مترتبة
على القضية السابقة وبالتالي قد يكون ما لا يخلو من الحوادث قديما
نظرا لامكانية تدم الجوهر وحدوث الاعراض ، وهو موقف الحكماء (٣٤) .
والعجيب رفض الأشاعرة للكهون مع أنه اقرب الى تصور العلم لظواهر

(٣٣) التمهيد ص ٤٤ .

(٣٤) وهذا هو موقف الفلاسفة الذى يعرضه الغزالي كالاتى :
« وهم (الفلاسفة) مصرحون بأن اجسام العالم تنقسم الى السموات
وهى متحركة على الدوام ، واحاد حركاتها حادثة ولكنها دائما متلاحقة
على الاتصال ازلا والى العناصر الاربعة التى يحويها متغير فلك القمر
وهى مشتركة فى مادة حاصلة لصورها واعراضها ، وتلك المادة قديمة ،
والصور والاعراض حادثة متعاقبة عليها ازلا وابدا ، وأن الماء ينقلب
بالحرارة هواء ، والهواء يستحيل بالحرارة نارا ، وهكذا بقية العناصر
وانها تبتزج امتزاجات حادثة فتتكون منها المعادن والنبات والحيوان
فلا تنفك العناصر عن هذه الصور الحادثة أبدا ؛ فلا تنفك السموات عن
الحركات الحادثة أبدا » الاقتصار ص ١٧ .

الطبيعة ونجددها (٢٥) . ولماذا يبطل الظهور والكمون لاثبات وجود الله ؟
الظهور والكمون ظاهرتان طبيعيتان تلن المتكلم الأشعرى أن في اثباتها اثبات
لفعل الطبيعة من ذاتها وأن في ذلك مناقضة للحدوث وكان لا شيء يظهر
أو يكن بعيدا عن « الله » الذى خلق كل شيء .

ان تحليل الطبيعة بحيث تؤدي الى الحدوث واستبعاد كل ما سواه
هو في حقيقة الأمر فكر انتقائى غير علمى موجه بأحكام مسبقة وخاضع
للأهواء والانفعالات والعواطف الدينية ، وقد سبب هذا عن حق رد فعل
الدهريين والطبائعيين دفاعا عن الفكر العلمى . فموقف الدهرية أقرب
الى الموقف العلمى الذى يجمع بين القدم والحدوث ، قدم الجواهر وحدوث
الأعراض ، واكتشاف قوانين الحركة ، وتفسيرها بالعلل القريبة الداخلة
فى الموضوع وليس بالعلل البعيدة الخارجة عنه . الجواهر قديمة ،
وانحواث لا نهاية لها . قد تكون الجواهر عرية عن الأعراض ثم حدثت
الأعراض فيها عن طريق الظهور والكمون ، يظهر بعضها عند كمون
ضدما فى محله . ويتفق الطبائعيون مع الدهرية ولكنهم يجمعون بين قول
الحكماء وقول المتكلمين من أن « الله » خلق الأجسام ثم خلقت الأجسام
الأعراض من تلقاء نفسها .

كما يبرز الصراع بين الفكر العلمى والفكر الدينى فى مفهوم العلية .
فاعتبار أن المحدث الموجب لكل حادث لابد أن يكون خارجا على الحادث
تصور يجهل ، القوة المؤثرة أو العلة خارج العالم ويترك العالم بلا علة
داخلة فيه . فينتهى الأمر الى صورة العلة وبقائها ، ومادية المعاول

(٢٥) يصل الجوينى الى حد تكثير من بقول بآطهوى والكمون ويصفها
بأنهما معتقدات ، ويقول « ولولا ما قلناه لزم تكفير معظم البرية
والتبرء منهم اذ لم يتكلم فى الكمون والظهور باستحالة قيام العرض
بالنفس الا شرعية من أهل العسر » انساب ص ٢٤٥ - ٢٤٨ ، انظر
أيضا رفض الغزالي لنظرية الكمون فى الاقتصاد ص ١٧ - ١٨ ، كما
كثر أهل السنة والجماعة معبر واتباعه من القدرية فى قولهم « الله لم
يخلق شيئا من الأعراض وانما خلق الأجسام وأن الأجسام هى الخالقة
للأعراض فى أنفسها » . انظر ص ٣٣٢ .

وفنائه . مفهوم العلية مفهوم طبيعي ولكنه يستخدم في هذا الدليل استخداما
ميتافيزيقيا . أن يكون لكل حادث سبب ، هذا فكر طبيعي علمي لظاهرة
علمية محددة ، ولا يمكن الانتقال منها الى العالم ككل . فالعالم ليس
ظاهرة علمية بل مفهوم ميتافيزيقي أو تجربة انسانية لا يمكن أن تطبق
عليها مفهوم العلية الا اذا كان بمعنى السبب Grund الميتافيزيقي ،
وهو الوجود ذاته وليس خارجا عنه (٣٦) . لا يفرق الدليل اذن بين العلة
والسبب ، العلة سبب طبيعي والسبب علة ميتافيزيقية ، العلة للأثر ،
والسبب للوجود . ان علاقة الحركة بالمحرك والمعلول بالعلة على هذا
انحو الشخص الطولى الذى لا بد من الوصول فيه الى علة أولى مشخصة
ليست علاقة علمية بل علاقة دينية ايمانية تقوم على التشخيص ، فليس
لكل حركة محرك ، وليس لكل علة معلول . هناك حركة ذاتية ، وتغير
ذاتى ، وفعل ذاتى . وهناك دوران أبدى بين العلة والمعلول على شكل
دائرى ، كل معلول علة ، وكل علة معلول دون الوصول الى علة أولى
ليست معلولة لعلة أخرى ، دون الوصول الى « بيضة » أولى أو « فرخة »
أولى . لماذا لا تكون الموجودات فاعلة لنفسها ؟ لماذا يحدث كل فعل بفعل
خارجي وكأن العالم لا فعل له بما في ذلك الانسان ، لا فعل له ، ولا خير
منه ، ولا قوة له ؟

وبعض مقدمات الدليل لم تصل الى صياغة منطقية محكمة ،
ولا تتجاوز كونها تحصيل حاصل . فاستحالة عدم القدم تحصيل حاصل
لأنه قلب لجواز عدم الحادث ، ونتيجة طبيعية للقدم ، فالقدم والبقاء
طرفان لشيء واحد ، ما لا أول له ولا نهاية له ، ويستحيل وجود أحدهما
دون الآخر . ولماذا اثبات استحالة عدم القديم ، فالقديم لا يعدم ، واثبات
استحالة عدم متضمن في اثبات القديم . هذا بالاضافة الى أن استحالة
العدم يأتى لصفة الوجوب واثبات استحالة القديم يأتى باستحالة الحدوث
وليس باستحالة عدم (٣٧) . كما لا يمكن اثبات حدوث الجواهر بحدوث

(٣٦) انظر الفصل السابق ، نظرية الوجود ، أولا « ميتافيزيقيا
الوجود » (الامور العامة) ، العلة والمعلول .

(٣٧) المحيط ص ٢١ — ٢٨ ، الدليل على استحالة عدم القدم .

العالم فالحدوث هو المطلوب اثباته في كلتا الحالتين . الجواهر هي العالم ، والعالم هو الجواهر . كما لا يمكن اثبات الحادث بالمكن أو المكن بالحادث فهما مفهوم واحد مرة بلغة الطبيعة ، ومرة بلغة الميتافيزيقا ، مرة عند المتقدمين وأخرى عند المتأخرين . وكذلك مقدمة ، « ما لا ينفك عن الحادث فهو حادث » تحصيل حاصل فكأن الإنسان يقول ما لا ينفك عن الماء فهو ماء أو ما يتصل بالهواء فهو هواء . بالإضافة الى أنها لا تصدق على كل الموضوعات . فما لا ينفك عن الماء قد يكون حيوانا مثل السمك ، وما لا ينفك عن الحادث قد يكون قديما مثل الجواهر . ولماذا يحتاج علم التوحيد الى اثبات الأعراض والاكوان (الجواهر) ؟ فالأعراض مرئية أما الاكوان فهي مجرد وجود الأجسام وهي أيضا مرئية مع الأعراض .

ويظهر الفكر الديني صراحة في مفاهيم التناهي والحدوث وفي سؤال النشأة ، بل وفي التقابل بين الجوهر والعرض ، والقدم والحديث ، واللاتناهي والتناهي ، وفي القفزة التي ينتقل بها المتكلم من عالم الأذهان الى عالم الأعيان ، ومن الأمور الاعتبارية الى الحقائق الوجودية ، ومن العلم « بالله » بالذهن الى وجوده بالفعل . فلولا ادائه العالم بالحدوث والتناهي بناء على افتراض ديني مسبق بأن « الله » لا مثناه وقديم لما أمكن صياغة مقدمة مثل استحالة حوادث لا أول لها ، وتصبح ممكنة بقديم الجواهر . حدوث العالم ذاته بالتجرد التام عن الافتراض الديني المسبق في حاجة الى اثبات . الا أن اثباته يأتي من عاطفة دينية وموقف إيماني صرف لا يقوم على شهادة حس أو حكم عقل أو بداهة وجدان طبيعي لم يضعفه بعد الإيمان الديني . ولماذا يكون المتناهي في المقدار دليلا على الحدوث ؟ (٣٨) . في حقيقة الأمر هذا فكر ديني مقلوب لأن « الله » هو اللاتناهي القديم فكان العالم هو المتناهي المحدث . قد يكون التناهي دليلا على العظمة ، الإنسان المتناهي ، العمر المتناهي ،

(٣٨) يضع الرازي الدليل كالاتي : ١ - أجسام العالم متناهية في المقدار . ٢ - كل ما كان متناهيًا في المقدار فهو محدث . ٣ - الأجسام محدثة ، المسائل ص ٣٣٨ .

اللذة المتناهية ، الحب المتناهي ، الألم المتناهي ، الغياب المتناهي ، بل وحتى الجبل المتناهي ، والطعام المتناهي ... الخ . قد لا يفيد التغير والفناء أى حدوث بل يشير الى بناء الطبيعة . التغير جوهر الطبيعة وبين التغير والحدوث فرق كبير . التغير يحدث في الطبيعة ومن الطبيعة ، ولا يدل على شيء آخر غير التغير والتطور والارتقاء ، ولا يشير الى أى ذات مشخصة تحدث هذا التغير كما هو الحال في صبور التفكير العلمى البدائى الذى يفسر الظواهر بقوى وملكات غيبية قادرة على احداث هذه الظواهر . فالطر يحدث بالقوة المحطرة ، والحرارة بالقوة المحصرة ، والبرودة بالقوة المبردة ... الخ (٣٩) . ولماذا افتراض التركيب والقسمه في كل شيء كأحد مظاهر التناهي أو الحدوث ؟ الأجسام قد تكون بسيطة لا تركيب فيها . الانسان بسيط ، ولو كان مركبا لما كان انسانا ، والشئ بسيط ولو كان مركبا لما كان شئنا (٤٠) . والزمان الطبيعى موضوع لدراسة علم الطبيعة دون افتراض وجود لا زمانى وراء الزمان . وينتهى الدليل بانقصور الشائع وهو أن العالم مخلوق أحدثه « اله » قديم . خالق ، وهو التصور الذى يعبر عن أثر التالىه في ادراك الطبيعة ، وعن اعتبار الثابت والدائم والخالد والباقى الأصل والأساس خارج الطبيعة . ويكون السؤال : لماذا الانتقال من الحدوث الى أن المحدثات لها أول ؟ ان اثبات ظاهرة وادراك معناها لا يعنى بالضرورة أن هذه الظاهرة لها أول سواء كان معناها أم غيره . صحيح أن المعنى مستقل عن الظاهرة ، ويتحكم في بنائها ووجودها وتطورها ولكن ذلك لا يعنى أنه أول الظاهرة وأصلها ونشأتها ، فسؤال الأصل والنشأة قضاء على المعنى المستقل ، وتحويل الظاهرة الى صنعة والمعنى الى صانع في حين أن الظاهرة موجودة والمعنى مستقل مخول عليها ونسبته اليها كنسبة الدلالة الى الدليل . وحتى على فرض تشخيص النشأة لماذا يوصف الصانع بصفات مناقضة للعالم المصنوع ؟ اذا كان المصنوع حادثا يكون الصانع قديما ؟ ان الصانع من جنس المصنوع اقرب ، فالفنان حادث كما أن فنه حادث لانه ايضا يتشكل .

(٣٩) الانصاف ص ٣٠ — ٣٢ .

(٤٠) طوابع الانوار ص ٢٣١ .

والأقرب الى العقل وشهادة الحس ومضمون التجربة البشرية اتفاق الصانع والمصنوع في الصفات أكثر من اختلافهما باستثناء الفكر أو الرعى أو الشعور . فالصانع واع بفنه وعالم به وقادر عليه في حين أن المصنوع طبع متشكل يخضع لعمل الفنان . وما الذي يمنع من وجود حوادث لا أول لها ؟ لماذا يستحيل وجود حوادث لا أول لها ؟ يمنع من ذلك فقط بناء العقلية المتدنية التي تظن أن الحوادث لا بد أن يكون لها أول حتى لا تشارك مع « الله » في صفة الأول لأن « الله » أول الأشياء . يمكن للأشياء أن تتسلسل الى ما لا نهاية من حيث الأول أن كان ولا بد من التصور الطولى المتراجع . ويمكن أيضا تسلسل الأشياء تسلسلا دائريا حيث يرجع أول الأشياء الى آخرها وأن يكون الشيء علة ومعلولا في نفس الوقت دون حاجة الى علة أولى ليست معلولة الى علة أخرى (٤١) . وحتى على فرض أن العالم حادث بفعل التغير فلماذا الاستدلال من الحدوث انى المحدث بهذا المنطق التشخيصى ، والانتقال من الظاهرة الى صانع الظاهرة ؟ ان الطبيعة ليست مصنوعة . الطبيعة موجودة ، ويتعامل معها الانسان ، باعتبارها موجودة ، سابقة عليه ، ولاحقة عليه ، ولا يلحقها بصانع . الصنع تصور انسانى مشخص ، يسقطه المتكلم على الطبيعة فيجعلها مصنوعة وكأن الطبيعة عالم مصنوع ، وكأن المتكلم قد حول جمال الطبيعة الى جمال الفن ، وحول الطبيعة الى صنعة (٤٢) . لقد كان المتكلم في حياته الخاصة حرفيا أو تاجرا وابن سوق وكان المجتمع كله كذلك ، مجتمعا صناعيا تجاريا ، الأشياء مصنوعة ولها صاحب ، ومملوكة ولها مالك .

وما العظيمة في اثبات وجود « الله » عن طريق الأعراض ، والأعراض أقل القسمين قوة وقدرة ؟ فالأعراض بداية دليل الحدوث ، وكل حادث له محدث ، فالدليل هنا قائم على القسم الأضعف من الجسم وهو العرض وليس على القسم الأقوى وهو الجوهر الذى منه يبدأ الدليل الثانى ،

(٤١) الشامل ص ٢٠٥ — ٢٧٤ .

(٤٢) لمع الأدلة ص ٧٦ — ٨١ .

دليل الجوهر الفرد . وكأننا أقمنا وجود الله على الشق الضعيف من الشيء ، فقام البناء كله على ركن مائل هش (٤٣) . والتحول من الاعراض الى الاكوان لاثبات وجود الله ابتداء من الحدوث استجابة لهذا الاعتراض وهو أن الله لا يثبت من القسم الضعيف وهو العرض بل من القسم القوى وهو الجوهر حتى لا يتمخض الاسد فيلد فأرا . فالاكوان أكثر التصاقا بالجوهر منه بالاعراض ، وتدل على التكوين والصلابة في حين أن العرض يفيد الزوال والتغير والفناء (٤٤) .

ان مفهومى الجوهر والعرض في حقيقة الأمر انها يكشفان عن طبيعة الفكر الدينى الذى يقسم العالم الى قسمين ، قسم ايجابى وآخر منفى ، قسم بالزائد ، وآخر بالناقص ، وتكون علاقة الطرفين علاقة أولوية وشرف ، علة ومعلول ، أول وآخر ، قدم وحدوث ، وجوب وامكان ، لا تناه وتناه الى آخر هذه الثنائيات المعروفة في الفكر الدينى . فاستحالة قيام الاعراض بنفسها لحاجتها الى الاصل وهو الجوهر والاساس . المفهومان اذن يعبران عن فكر دينى مجرد ، وذلك لان العلاقة بين الجوهر والعرض هى علاقة الثابت بالمتحول ، الاصل بالفرع ، المركز بالدائرة ، وهى العلاقة الدينية المشهورة بين « الله » والعالم ، اعطاء أولوية لطرف على حساب الطرف الآخر وليست علاقة التساوى بين الأطراف ، وهى أيضا علاقة من طرف واحد وليست علاقة متباعدة بين طرفين ، أو باختصار علاقة الاستقلال والتبعية التى نعانى منها في شتى مظاهر حياتنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية حتى أصبحت طابعاً مميزاً لجيلنا وسمة أساسية للعصر . هى قسمة ذهنية في الظاهر دينية ايمانية في الباطن من شأنها تثبيت الاساس ثم التفريع عليه . قسمة عقلية في الظاهر ولكن تفنيها عواطف التالية فتترك العالم بلا اساس من داخله وتجعل له اساساً مستهداً من الذات المشخصة التى يعلق عليها كل شيء . كانت هذه القسمة باستمرار من دعائم الفكر المثالى ، وهو الفكر الدينى في أكثر صوره عقلانية في اعتبار الاصل هى

(٤٣) أصول الدين ص ٢٣ — ٢٦ .

(٤٤) شرح أصول الدين ص ٩٦ — ١١٥ .

الصورة ، والفرع هي المادة أو في تصور العالم على أنه عالمان ، أساس ومؤسس عليه ، أصل وفرع ، وهي القسمة التي تجعل علاقة الأشياء بعضها ببعض على المستوى الاجتماعى والسياسى علاقة تسلط وتبعية ، قاهر ومقهور ، غالب ومغلوب ، غنى وفقير ، أعلى وأدنى . . الخ . وتفرض هذه القسمة نفسها على كل المستويات ، وفي التلوية فتصير الذات والصفات ، الذات جوهر ، والصفات أعراض ، وفي الطبيعيات ، الجوهر شيء والكيفيات أعراض . وكذلك مفهوم القدم والحدث ، والوجوب والإمكان . . . الخ من مفاهيم الفكر الدينى المجرى . وبالتالي تكون مقدمة « الأعراض حادثة » ليست حكما طبيعيا على الأعراض بل الهيات مقلوبة على الطبيعيات . فلأن الله قديم عكسنا الحكم وجعلنا العالم حادثا .

والحقيقة أن الانتقال من عالم الحدث والجواهر والأعراض الى عالم القدم والصور قفزة شعورية خالصة تقوم على الانتقال من الضد الى الضد عن طريق القلب كتعويض نفسى . فلا يستطيع أن يأكل الصغير الا الكبير ولا يستطيع أن يهزم الضعيف الا القوى . فهو تعليل عن طريق الرجوع الى الأعلى أى الى السلطة في حين أنه يمكن تفسير الأشياء ، والظواهر بالظواهر على نفس المستوى دون الرجوع الى السلطة القاهرة التى هي « الله » على مستوى السياسة . والبحث في فعل لا يأتى بالضرورة بالبحث عن الفاعل فذلك أسلوب بوليسى مبلحضى جنائى ولكن عن طبيعة الفعل ، وتكوينه وأثره . ولماذا تكون العلة الفاعلة لها السبق عنى العلة المادية أو العلة الصورية أو العلة الغائية ؟! من الطبيعى أن لكل فعل فاعل ولكن الأصعب هو البحث عن بناء الفعل وغايته ومادته . فلا شيء يحدث في الطبيعة عشوائيا أو بالمصادفة (٤٥) . كما يحتوى الدليل على قفزة شعورية ثانية وهى الانتهاء من وجود الذات الى وجود صانع أو خالق . ومن ثم يكون الدليل في حاجة الى دليل آخر لاثبات صفة الصنع أو الخلق . فقد يثبت أحد الذات أى الوعى الخالص دون اثبات صفة الصنع .

فتصور الذات منذ البداية في موضوع الذات على أنها صانع هو استباق الى الموضوع الثانى وهو الصفات خاصة وأن صفة الصنع او الخلق ستكون أحد الموضوعات في بحث الصفات . فإذا كان كل موضوع لاحق انها يتراءى في الموضوع السابق فإن ذلك يدل على النسق المحكم لعلم اصول الدين وتنظير العقائد بحيث يؤدي كل منها الى الآخر ذهابا أم ايابا ، صعودا أم نزولا ، تقدما أم رجوعا . وعلى فرض اثبات وجود الله يبقئ السؤال قائما وهو : كيف يمكن العلم به وهل يمكن العلم به ؟ ان الاستدلال بالصنعة على الصانع لا تعنى بالضرورة العلم بالصانع ، ومن ثم لزم الحديث بعد ذلك عن الذات والصفات والأفعال كمحاولة لتعريف الصانع وكيفية تصويره (٤٦) . ولكن القفزة الشعورية الثالثة هى الأهم وهى أن دليل الحدوث يثبت أن هناك القديم ولكن ذلك لا يعنى بالضرورة أن القديم موجود لأن تصور الحادث تصور اضافى مثل ابيض لا بد أن يحيل الى أسود . فالحادث لأنه تصور اضافى لا بد وأن يحيل الى القديم دون أن يكون القديم موجودا بالفعل ، وكان هناك دليلا أنطولوجيا مفترضا مسبقا يمكن بواسطته الانتقال من عالم الأذهان الى عالم الأعيان . وكيف لهذا الافتراض أن يوجد و« ميتافيزيقا الوجود » فى نظرية الوجود قد انتهت الى أن الوجود والماهية والعدم والواجب والممكن والمستحيل والقدم والحديث ، والوحدة والكثرة ، والعلة والمعلول كلها أمور اعتبارية لا وجود لها الا فى الذهن ؟

ولكن أخطر شيء فى دليل الحدوث هو تدمير العالم وإثبات عجز الانسان مما يسمح لكل نظم القهر والتسلط بأن تقوم بدور « الله » الماسك بالعالم والحفاظ له . فلماذا تكون « الاعراض حادثة » ؟ ان الحدوث اسقاط من عواطف التآليه على الطبيعة فينشأ من هذا الاسقاط تقليل لها فى الشرف والقيمة فى مقابل اثبات الأكثر قيمة وشرفا . ليس الحدوث تحورا للأشياء بل هو نتيجة عكسية لعواطف التآليه ، وأزمة نفسية بالنسبة لقضايا التغير الاجتماعى ويأس من تغيير العالم بالفعل . الحدوث

اتجاه « ماسوشى » بالنسبة للأشياء لأنه يقضى عليها ويريد افناءها وتدميرها ، وينكر عليها أن تكون مستقلة باقية موجودة بنفسها . الحدوث تدمير للعالم كله ، وقضاء عليه ، وانكار لوجوده ، ترفعا عليه ، وذهابا انى ما ورائه بحثا عن اهل ضائع وتعويض ذلك بانتصار ذهنى فى مجتمع مهزوم أو تكليدا للسلطة وتثبيتا للقدرة فى حالة مجتمع منصور . هذا بالإضافة الى أنه حكم مسبق يتناقى مع الفكر العلمى ، وناتج عن تطهر دينى مسبق . وحتى على افتراض الانتقال من التغير الى الحدوث فالحكم على العالم بأنه حادث يتضمن حكما ذهنيا يسلب العالم حقه فى الوجود . فهو حادث أى أنه يحتاج فى وجوده الى غيره ، ريشة فى مهب الريح ، وهو تصور عادم للكون ، مناقض للتصور العلمى القائم على الثبات والاطراد . تصور العالم حادثا اذن يجعله محتاجا الى غيره ، فاقدا وجوده من ذاته ، مستهدا وجوده من طرف آخر يهده بالعمى ويجعل العالم داعيا له طالبا المدد ، وهو ما ترسب فى وجداننا المعاصر فى تصوراتنا للعلاقات الاجتماعية والسياسية فتحولت مجتمعاتنا الى قسمين يد عليا ويد سفلى ، وأصبحنا كلنا فى النهاية أباد مهددة اما للاخذ واما للعتاء . ان هذا الفصم بين الحركة والمحرك أو المعلول والعللة لا يفسر الحركة والتغير بل يدمر العالم لأنه يجعل الاثر كله والفعل كله للعللة دون المعلول وللمحرك دون المتحرك ، وبالتالي تسقط الطبيعة نهائيا ولا يبقى الا ما بعد الطبيعة . ان رؤية التغير والحركة فى العالم تدفع الى كشف قانون للحركة وليس الى علة الحركة أى الانتهاء من الشئ الى الشئ وليس من الشئ الى الاشئ حتى تبقى الملاحظة على مستوى التجربة وينشأ العلم دون الانتقال من الطبيعة الى ما بعد الطبيعة أو من العلم الى الميتافيزيقا حتى لا تستعمل الطبيعة كمقدمة لشئ آخر ، وهذا الذى سماه القدماء حكمة الصانع وأنه لابد من « مؤثر صانع حكيم » (٤٧) . ولماذا تكون الحركة والسكون عيوب ونقص ويكون الثبات كمال وشرف ؟ ولماذا يكون التضاد نقص والاتساق والوئام كمال ؟ وهل فى الطبيعة قيمة ؟ هل الظواهر الطبيعية ناقصة او كاملة ، خسيصة او شريفة ؟ اليس هذا خلطا بين أحكام الواقع

(٤٧) المواقف ص ٢٦٦ ، الانصاف ص ١٧ — ١٨ ، وسيظهر هذا الموضوع أيضا فى الفصل الثامن عن العقل والنقل .

واحكام القيمة ؟ ريسوء الامر اكثر فاكثر باعتبار احدهما كمالا والآخر نقصا ، الاول ايجابا والثانى سلبا ، الاول وجودا والآخر عدما فينتهى الامر كله الى تدمير العالم لصالح شئ آخر هو ما وراء العالم مما يجعل احساس الناس بالواقع معدوما ، وشعورهم بالدنيا غائبا ، ومما قد يوقعهم أيضا في الغيبيات والأساطير ، ويجعلهم مقتربين عن العالم ، يشيحون بوجوههم عنه . ولما كان المؤثر فاعلا والعالم مفعولا فيه تتحول هذه العلاقة من مستوى الطبيعة وما بعد الطبيعة الى مستوى الاجتماع والسياسة من خلال البناء الشعورى والتصور للعالم فتنشأ العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، بين الرئيس والمرؤوس ، بين الأعلى والأدنى على نفس نمط العلاقة بين « الله » والعالم أو بين القديم والحادث كما يعرضه دليل الحدوث . تنتشأ النظم السلطوية التى تقوم على القهر والسيطرة واعطاء كل شئ الى السلطان وحرمان الشعب من كل شئ ، كما أعطى من قبل كل شئ الى « الله » وحرم العالم من كل شئ ، حتى توحد الله والسلطان فى وجداننا المعاصر ، والتحتت السلطة الدينية بالسلطة السياسية وكل ذلك على حساب العالم والشعب ، على حساب العلم والحرية .

ولماذا الاصرار على أن الجسم لم يتقدم المعانى بل المعانى سابقة عليه فى حين أن العلاقة الطبيعية بين الشئ والمعنى هو أن المعنى مدرك ؟ صحيح أن المعنى عقلى وليس فى الشئ ولكنه حصل بعد حصول الشئ ان كان ولا بد من القبلية والبعدية . ولماذا لا تكون المعية افتراضا معقولا مثل القبلية ؟ ان المعنى يحدث بمجرد وجود الشئ فلا شئ الا وله معنى مصاحب بشرط فعل الادراك وانتباه الشعور . ان القول بأن المعانى سابقة على الاجسام حتى يمكن بعد ذلك اثبات أولويتها يهدف الى اثبات وجود « الله » ، « فالله » هو المعنى السابق على الجسم ، وهى مضادة على المطلوب ، وافتراض النتيجة مسلمة . والنظرة المثالية فى علاقة المعنى بالشئ سواء كان لفظا أم جسما انها هو تعبير عن تصور دينى مقنع ، واثمان تقليدى دفن . وتصل النظرة التدميرية للعالم الى درجة اثبات نهاية العلم وتناهى الأعراض وكأن « الله » لا يثبت الا بعد تدمير العالم وكأن بقاء العالم بالضرورة ينفى وجود « الله » . ان هذا التصور للأشياء بين الأعلى والأدنى انما يعبر عن هذه العلاقة الايمانية التقليدية بين « الله »

والعالم ، وهو مناقض للتصور العلمى للأشياء الذى يجعلها على مستوى واحد ، فبالخلاف بين الظواهر فى الدرجة لا فى النوع . كما أن سؤال النشأة والمصدر والاصل يقضى على بنية الشيء ، ويلغى مستقبله من أجل ما ضيه مما يطبع العقلية كلها بطابع البحث عن الأصول والمصادر دون البحث عن الكائنات الحاضرة . ولماذا لا يدرك التكوين من داخل انشئ وليس من خارجه ، والتفسير بالعلل القريبة أكثر علمية من التفسير بالعلل البعيدة ؟ ولماذا يكون « الله » وحده هو القادر المختار ؟ وإيهما أولى : البحث عن النشأة والتكوين أم الاعداد للغاية والمصير ؟ صحيح أن البحث الأول عامل مساعد للبحث الثانى ولكنه ليس بديلا عنه أو ضده كما هو الحال فى دليل الحوادث .

والأخطر من ذلك كله هو ما يوحى به دليل الحوادث من اثبات عجز الإنسان عن فعل شيء فى العالم أو أحداث أى تغيير . وإيهما أفضل اثبات عجز الإنسان أم قدرة الإنسان ؟ صحيح أن الإنسان ليس صانع نفسه ولا صانع العالم ولا صانع ذبابة (٤٨) ، ولكن هل المقصود تعذيب النفس وردها الى ما هو أقل منها ثم خلاصها بإثبات قدرة الآخر واستجلاب العون منه ؟ هذا بالإضافة الى أن الدليل يثبت صفة القدرة وليس وصف الوجود . ولماذا تعذيب الذات واعتبار الإنسان عاجزا جاهلا ميتا أكثر من اعتباره فاعلا للقدرة وصاحب علم وأهل حياة ؟ لماذا هذا الاقتال من شأن الذات ؟ ولماذا يكون الإنسان غير قادر على فعل أى شيء أو أن يكون علة أى شيء وأن يكون غيره أقدر منه على الفعل فى العالم وأن يكون علة له ؟ (٤٩) . لماذا يكون الفاعل المختار غير الإنسان ؟ ليس المهم اثبات قدرة الإنسان على خلق الشيء بل قدرته على تغيير بنائه ، فالأشياء موجودة ، والإنسان قادر على تغيير بنائها الاجتماعى والسياسى ، فالاعراض نوعان ، الأولى خارج القدرة ولكن الثانية داخلة فى نطاق القدرة . وفى

(٤٨) « أن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له ، وإن يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ، ضعف الطالب والمطلوب » (٢٢ : ٧٣) ، الشامل ص ٣٧٢ — ٣٧٤ ، النظامية ص ١٣ — ١٤ .
(٤٩) التمهيد ص ٤٥ .

حقيقة الامر ينتهى دليل الحدوث الى نزع قدرة الانسان على الفعل ولا يثبت قدرة الآخر عليه . فاذا لم تثبت قدرة الانسان فكيف يتمخض الفيل فيلد ذبابة ؟ واذا كان موضوع القدرة على الفعل تصادم قدرة الصانع مع قدرة المصنوع فتضيع قدرة المصنوع من أجل اثبات قدرة الصانع . ولما كان الصانع قد صنع كل شيء ، وبالتالي فهو قادر عليه يكون اثبات القدرة جزءا من كل ، وتحصيل حاصل ، ولا يأتي بجديد لأنه متضمن في اثبات الصنعة ، والقدرة جزء منها ، فضع وجود الشيء أولا من أجل اثبات وجود « الله » ، ثم ضاعت قدرة الشيء ثانيا من أجل اثبات قدرة « الله » .

٣. — حدوث العالم : وقد يتحول دليل الحدوث من مجرد دليل لاثبات

الصانع او واجب الوجود الى موضوع ميتافيزيقى مستقل عن حدوث العالم وقدمه ذاتا وصفاتا في بناء رباعى يضع احتمالات اربعة : قدم الذات والصفات ، حدوث الذات والصفات ، حدوث الذات وقدم الصفات ، قدم الذات وحدث الصفات . الاول اختيار الحكماء والثانى اختيار المتكلمين خاصة الاشاعرة منهم كرد فعل على الاختيار الاول واتهام اصحابه بانهم ملادة . والثالث يستحيل عقلا لاستحالة ان تكون الجواهر حادثة والاعراض قديمة بدليل الاولى . والرابع تصور الطبياعيين من المعتزلة وهو اقرب الى التصور الطبيعى الذى يجعل الجواهر قديمة ثم تظهر فيها الصفات عن طريق الطفرة او الكمون فتبدو حادثة بمعنى التحقق من القوة الى الفعل (٥٠) . وقد ظهر الموضوع من قبل نظرا لاهميته في نظرية الوجود سواء في « ميتافيزيكا الوجود » اى « الامور الاعتبارية » في مفهومى القدم واحداث او في « انطولوجيا الوجود » في « الجواهر » في عوارض الاجسام . ولما كان كل فريق يقوم بابطال قول الخصم ثم باثبات قوله الخاص فيقوم انصار الحدوث بابطال قدم العالم ثم اثبات حدوثه كما يقوم انصار القدم بانيراد الشبهات على حدوث العالم كى يثبت قدمه (٥١) .

(٥٠) المحصل ص ٨٤ ، طوالع الانوار ص ١٢٧ ، اصول السدين

ص ٥٥ .

(٥١) يقول ابن حزم في ذلك « باب في الكلام على من قال بأن العالم لم يزل وانه لا محبر له لا يخلو من وجهين ، اما ان يكون لم يزل (الدهرية) او ان يكون محدثا ، لم يكن ثم كان » الفصل ج ١ ص ٩ .

ويعتقد الاشاعرة لابطال القدم على اثبات استحالة وجود حوادث لا أول لها واستحالة وجود أجسام لا تنهاى فى المكان ، وذلك لأن الحادث هو الوجود الذى له أول وله نهاية (٥٢) . وفى حقيقة الأمر أن هذا تحصيل حاصل أو دور منطقى لأنه اثبات الموضوع بالمحمول والمحمول بالموضوع ، فالحادث ما لا أول له ولا نهاية وما لا أول له ولا نهاية هو الحادث . كما أنه خلط بين الأول والنهائية كجسم فى المكان وبين الأول والنهائية كاجسام متصلة أو كمادة مستمرة بصرف النظر عن قسمتها الى اجسام . أما اثبات الحدوث فانه عادة ما يكون بابطال قول الخصم أى بابطال حجج القدم ولا يكون دليلا ايجابيا ، وهو بالتالى يعود الى المسلك الاول . واثبات أن لو كان الجسم أزليا لكان إما ساكنا أو متحركا وكلاهما باطل هو مجرد افتراض خالص لأن الحركة والسكون لا تكون الا للأجسام الحادثة ونيس للأزلية ، وبالتالي فالحجة تقوم على اسقاط تصورات الحدوث

(٥٢) ابطال بالتقدم بطريقة الاشعري وطريقة امام الحرمين . القاعدة الاولى ، فى حديث العالم وبيان استحالة حوادث لا أول لها واستحالة وجود أجسام لا تنهاى مكانا . مذهب أهل الحق من أهل الملل كلها أن العالم محدث ومخلوق أحدثه البارى وأبدعه وكان الله ولم يكن معه شيء . دوافعهم على ذلك جماعة من أتباع الحكمة وقدماء الفلاسفة مثل تاليس وانكساغورس وانكسمايس ومن تابعهم من أهل ملطية ومثل فيثاغورس وأنيذقلس وسقراط وأفلاطون من أثينة ويونان وجماعة من الشعراء والنسائك ولهم تفصيل مذهب فى كيفية الإبداع واختلاف رأى فى المبادئ الاول « نهاية الأقدام » ص ٥ ، ويلاحظ هنا دخول الفلسفة اليونانية فى الفكر الإسلامى فى وقت متأخر ، وهو رأى الفلسفة الإسلامية ومن تابعها من فلاسفة اليونان وليس العكس . وقد نفى الامام الجرجنى استحالة حوادث لا أول لها لأن الحادث هو الوجود الذى له أول ، وينتهى الى أنه اذا ثبتت الاعراض وثبت حدوثها ، وثبتت استحالة تعرى الجواهر عنها واستبان أن للحوادث أولا فيخرج من مضمون هذه الأصول أن الجواهر لم تعر عما له أول واذا لم تعر عنه لم تسبقه أو لو سبقته لكانت عارية عنه وما لا يسبق ما له أول فله أول ، الشامل ص ٢١٥ — ٢٢٣ .

على القدم وقياس الغائب على الشاهد وهو منطلق الفكر الدينى (٥٣) .
وقد يثبت حدوث العالم عن طريق اثبات تناهى النفوس الانسانية عددا ،
وتناهى الأشخاص الانسانية ، وحدث الامزجة وتناهيها ، وتناهى الحركات
الدورية للعناصر ، وتناهى المتحركات والحركات السماوية وهى كلها
افتراضات صرفة تعبر عن ايمان دينى مسبق وتحتاج الى اثبات . فما الدليل
على تناهى النفوس والأشخاص والحركات ؟ (٥٤) وقد يثبت الحدوث ابتداء
من تحليل الافعال الانسانية والسلوك البشرى والانتهاى الى أنها محتاجة
الى بواعث ومقاصد وارادات وبالتالي فهى ليست أفعال ذاتها . وفى
حقيقة الأمر أن ذلك يثبت البواعث والمقاصد ولا يثبت شيئا آخر خلافا .
ولا يثبت حدوثا أو قدما بل قد يثبت بقاء للأفعال بعد تحققها فى العالم ،
ويقائنها فيه (٥٥) . ويستعمل دليل الحدوث لاثبات الخلق ضد الصدور أو
الفيض باعتباراه أحد أشكال نظرية القدم . لذلك يتصل دليل الحدوث
بأفعال واجب الوجود فيها يتصل بالفرق بين الخلق والايجاد ووضع الخلق
بديلا عن الفيض ، والحرية بديلا عن الحتمية (٥٦) .

(٥٣) كما يرغب ابن حزم قول من قال ان للعالم خالقا لم يزل وأن
النفوس والمكان المطلق الذى هو الخلاء والزمان المطلق الذى هو المدة
لم تزل موجودة وانها غير محدثة . فالنفوس عند هؤلاء جوهر قائم
بنفسه حامل لامراض لا متحرك ولا منقسم ولا متبكن أى لا فى مكان . ثم
يثبت ابن حزم حدث الاجسام بقوله « لو كان الجسم أزليا لكان فى الازل
أما أن يكون ساكنا أم متحركا والقسمان باطلان فبطل القول بكونه
أزليا » ، الفصل ج ١ ، ص ٢١ — ٢٥ .

(٥٤) هذه هى طريقة الشهرستاني فى اثبات حدوث العالم ، وفى رايه
أن هذه هى أسهل الطرق وأحسنها عن طريق اثبات تناهى هذه الأشياء
الخمس ، نهاية الإقدام ص ٤٩ — ٥٣ .

(٥٥) هذه طريقة القاضي عبد الجبار إذ يثبت الصنع بحجتين ،
الاولى ، الذى يدل عليه تصرفاتنا فى الشاهد فانها محتاجة اليها ومتعلقة
بنا وانها احتاجت اليها لحدوثها ، فكل ما شاركتها فى الحدث وجوب أن
يشاركها الاحتياج الى محدث ، والثانية اما أن تكون قد أحدثت نفسها
أو أحدثها غيرها ويستحيل الاول لان الفاعل غير متقدم على فعله .
شرح الاصول الخمسة ص ١١٨ — ١٢٠ .

(٥٦) نهاية الإقدام ص ٢٠٣ — ٢٠٥ ، غاية المرام ص ٢٥٠ — ٢٥٢

ولقد عرض المتكلمون لشبه الحكماء حول حدوث العالم ووردين حججهما لقدمه بحيث يصعب الرد عليها وتفنيدها . وهى حجج منطقية وديناميكية وحسية واضحة وقوية يسهل اقتناع الانسان بها . فلو كان العالم محدثا لاحتاج الى محدث وهذا الى محدث الى ما لا نهاية وهو محال . ولو كان محدثا لوجب أن يكون لفاعله غرض وحاجة ، جلب نفع أو دفع ضرر وهو محال أيضا على « الله » . ولو كان محدثا لاستحال وجوبه أما الى المقدور أو القادر وكلاهما محال والا لما وجد المقدور ولعجز القادر . ولو كان محدثا لوجب كون القديم غير عالم بوجوده ، وهذا مما يوجب التغير في العلم ، وان كان علمه قديما وجب قدم العالم . كما أنه لا توجد حاجة الا من بيضة ولا بيضة الا من دجاجة وهكذا أبدا وهذا يوجب قدم العالم (٥٧) . وهى حجج تعتمد على استحالة التسلسل الى ما لا نهاية والى دور أن العلة والمعلول دون ما حاجة الى علة أولى أو معلول أول ، والى العلم والقدرة والاستغناء . وهناك حجج أخرى تعتمد على قدم الزمان وقدم المادة والتجانس بين العلة والمعلول . فإذا كان المحدث يعنى التأخر فان ذلك قد يكون بلا مدة وبالتالي لن يكون قديما أو بمدة متناهية وجب تنهاى القديم أو بمدة لا متناهية فوجب قدم العالم ، كما أن كل حادث يسبق إمكان عدم والإمكان أحد أنباط الوجود وهو لا يتصور الا فى مادة والمادة لا تتصور الا فى زمان ويستحيل التسلسل وبالتالي لزم الانتهاء الى موجود واجب بذاته هو العالم ، وهى الشبهة التى من أجلها جعل المعتزلة المعدوم شيئا . كما أن ما يثبت جوازه يثبت وجوبه ، ولا يثبت سبب حادث الا لأمر حادث مثله (٥٨) . وقد تأخذ الحجج طابعا انسانيا خالصا مثل صفات الجود والاحسان والكرم التى للقديم مما يدل على فيض عواطف الايمان على منطق العقل واحكام الاستدلال . فالإيجاد احسان والامتناع عن الاحسان نقصان . وقد تنكر

(٥٧) هذه هى الشبهات التى يوردها القاضى عبد الجبار والشبهة الثانية عن الاحتياج للرازى الطبيب ، شرح الاصول الخمسة ص ١١٥ — ١١٨ .

(٥٨) هذه الشبهات يوردها الشهرستاني ، والثانية حكاية ابن سينا عن أرسططاليس والثالثة من ابن سينا ، نهاية الاقدام ص ٣١ — ٣٩ .

حجج استحالة التسلسل الى ما لا نهاية او ضرورة التجانس بين العلة والمعلول بصور عديدة . مثلا لو كان القديم في الأزل موجودا ثم صار موجودا فصفة الوجودية محدثة وبالتالي تفتقر الى موجد آخر وهو محال ، وان كانت ازلية لزم ان تكون الموجودات ازلية لاستحالة انفصال المعلول عن العلة . كما ان ذات الباري اما ان تكون متقدمة على وجود العالم والتقدم متناه فيلزم حدوث الباري وان كان التقدم غير متناه يكون الزمان قديما ، وان لم تكن متقدمة لزم حدوث الباري وهو محال او قدم العالم (٥٩) . وقد يشارك في هذه الحجج بعض القدماء الذين ينتسبون الى حضارة اخرى ثم اصبحوا رافدا في الحضارة خاصة في علوم الحكمة . وذلك مثل خجة الجود والكرم او ان الصانع لا يزال كذلك اما بالفعل ، وبالتالي يكون المعلول مثله او بالقوة فيحتاج الى اخراج وتغير وهو مستحيل على القديم . وذلك ايضا ان العلة من جهة الذات لا يجوز عليها الانتقال كما لا يجوز على المعلول ، وبالتالي يصبح كلاهما قديما (٦٠) . ولم يجد الفقهاء حرجا في عرض شبهات الحكماء والاستشهاد عليها بالحس والمشاهدة طبقا لنظرتهم الحسية للعالم . فلم يشاهد الا حدوث شيء من شيء ، ولم يشاهد احد خروج شيء من لا شيء الا بفعل ساحر . كما ان المحدث اما أحدث لانه كذلك وبالتالي يكون الحدث مثله او أحدث لعله ، والمعلول لا يفارق العلة . وان كان للأجسام محدث فلا يخلو الأمر من أوجه ثلاثة أما ان يكون مثلها من جميع الوجوه وهذا يعنى قدمها او ان يكون مثلها من وجه وخلافها من وجه وهذا ايضا لا ينفي القدم او ان يكون خلافها من جميع الوجوه وهو محال . والاحداث قد يحدث للحاجة او لجلب نفع ودفع ضرر وهو مستحيل على القديم او تحدث لأشياء بالطباع التي لا يفترق فيها العلة والمعلول . كما ان الأجسام لو كانت محدثة لكان محدثها قبل ان يحدثها فاعلا لتركها وهذا يوجب قدمها أجساما وأعراضا (٦١) .

(٥٩) هذه الاعتراضات يوردها الرازي ، المسائل ص ٣٣٨ — ٣٤٠ .

(٦٠) هذه الاعتراضات يوردها ابن حزم ويرد عليها ، الفصل ج ١ ،

ص ١٠ — ١٢ .

(٦١) هذه شبهات ابرقلس بعد ان تحول الى رافد للفكر الاسلامي ،

نهاية الاقدام ص ٤٨ — ٤٩ .

والحقيقة أن نقد الحكماء باعتبارهم دهرين لا مبرر له لأن « الدهرية » تحاول الرجوع الى الطبيعة المستقلة التي لا يمكن أن تستخدم كوسيلة لإثبات شيء آخر . هي أكبر رد فعل على التفكير التقليدي الراسى الذى ينحو من الطبيعة الى ما بعد الطبيعة ، ويضع بديلا آخر وهو الفكر الأفقى الذى يتجه من الطبيعة الى ذاتها . وهى التى حاولت وضع بديل للتسلسل الى ما لا نهاية ليس عن طريق اثبات علة أولى او مبدا أول بل عن طريق الدوران والاستمرار . الدهريون اذن هم الطبائعيون وليسوا الإلهيين أى علماء الكلام . ان تصور الحكماء والطبائعيين للعالم اقرب الى التصور العلمى من تصور المتكلمين (٦٢) . فالأجسام سابقة على الأعراض والأعراض تظهر فيها بعد الكون ، والحوادث تسلسل الى

(٦٢) يصور الرازى مذهب الدهريين والطبيعيين بقوله « ان العالم قديم أزلى فكما أن قرص الشمس لا يكون خاليا عن النور أبدا وان كان جرم الشمس علة لوجود النور كذلك ذات البارى ما كان خاليا عن وجود العالم أبدا وان كان ذاته علة مؤثرة فى وجود العالم » المسائل ص ٢٣٣ — ٢٣٦ ، ويعرض الجوينى لمذهب « الملاحدة » بقوله « فأصل معظمهم أن العالم لم يزل على ما هو عليه ، ولم تزل دورة الفلك قبل دورة الى غير أول ثم لم تزل الحوادث فى عالم الكون والفساد تتعاقب الى غير مفتتح ، فكل ذلك مسبوق بمثله ، وكل ولد مسبوق بوالده ، وكل زرع مسبوق ببذرة ، وكل بيضة مسبوقة بجاجة » الإرشاد ص ٢٥ — ٢٧ ، والفلك هنا يعنى الطبيعة والعالم الكبير وليس علم الفلك . وأهل الجنان ييقنون الى الأبد . فكما أن هناك حوادث لا آخر لها فهناك حوادث لا أول لها . ويعرض الامدى نفس الموقف قائلا « ذهبى طائفة من الآلهيين كالرواقيين والمشائين ومن تابعهم من فلاسفة الاسلام الى القول بوجوب ما وجب عن الواجب بذاته مع وجوده . وان قيل له حادث فليس الا بمعنى أن وجوب وجوده لغيره لان له مبدا مستند اليه ، ويتقدم عليه تقدما بالذات على نحو تقدم العلل والمعلول لا بمعنى أن حدوثه من عدم بل هو أزلى أبدى لم يزل ولا يزال . وكذلك حكم ما وجب عما وجب وجوده بالواجب ، وهلم جرا » غاية الارام ص ٢٤٨ — ٢٥٠ . ويعرض النسفى لنفس الموقف قائلا « قالت الدهرية والزنادقة وأهل الطبائع لعنهم الله : العالم قديم وكذلك النطفة قديمة » ويوجه اليهم دليل التغير والحكمة والصنع المستند من آية « وفى الارض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض فى الاكل ان فى ذلك آيات لقوم يعقلون » ، بحر الكلام ص ١٤ — ١٥ .

ما لا نهاية (٦٣) . لقد كان القول بالطبائع أكبر رد فعل على القول بالحدوث . فالطبائع رد للأشياء استقلالها ورفض لجعلها تابعة لقدرة مشخصة خارجة عنها . فهو تفسير بالعلل المباشرة الداخلية لا بالعلل الاولى الخارجية (٦٤) . وقد يمثل تفسير الظواهر بطبائع الاشياء تفكيرا علميا مرحليا الا انه بالنسبة الى الفكر اللاهوتى يمثل تقدما فكريا هائلا . واذا كان يمكن الان نقض الطبائع علميا فانه لا يمكن نقضها بالنسبة للفكر اللاهوتى لانها تمثل تقدما بالنسبة له . فالطبائع كانت آخر ما وصل اليه العصر من فكر علمى ابان سيادة الفكر اللاهوتى ، وهو الصراع الذى مازال موجودا فى وجداننا القومى حتى الآن (٦٥) . وتفسير الاشياء بالرجوع الى الاشياء ذاتها ، الطبائع الاربع او الخمس او بالعمليات الطبيعية فى الاشياء مثل الامتزاج والاختلاط ، التولد والفطرة أولى مراحل الفكر العلمى (٦٦) . ليس الخلاف اذن فقط فى معرفة الله استدلالا كما تريد الاشاعرة او اضطرارا كما يريد الطبائعيون بل الخلاف الاساسى فى تصور الطبيعة من خلال تصور دينى كما يفعل الاشاعرة او من خلال

(٦٣) اختلف الدهرية على ثلاثة مذاهب : ١ — أصحاب الهيلولى الذين يقولون بحدوث الاعراض وأن الاجسام سابقة عليها . ب — ازلية الدهرية الذين يقولون بأن الاعراض حوادث لا حادث منها الا وقبانه حادث الى ما لا نهاية ، ج — الذين يقولون ان الاعراض قديمة فى الاجسام تكمن وتظهر ، كل عرض ظهر كمن ضده ، واذا ظهرت الحركة كمن السكون ، واذا ظهر السكون كمن الحركة . اصول الدين ص ٥٥ — ٥٦ ، التهيد ص ٥٢ — ٦١ .

(٦٤) عند معمر ، ليس فى السموات والارض واختلاف الليل والنهار دليل على الله ولا شاهد على وحدانيته ، وعند هشام بن عمرو الفوطى ولا تأليف وافتراق يدل على الله وذلك لان هيئات الاجسام كلها لا تدل ليس فى العالم لون ولا طعم ولا رائحة ولا حر ولا برد ولا يابس ولا بلة على خالقها ، الانتصار ص ٥٧ — ٥٩ .

(٦٥) يمثل شبلى شميل ، ويعقوب صروف ، ونقولا حداد ، وسلامة موسى ، واسماعيل مظهر ، وزكى نجيب محمود ، والقصى ، وفؤاد زكريا هذا التيار فى مقابل الفكر الدينى القديم .

(٦٦) انظر رفض امام الحرمين لموقف الطبائعين وتفسيرهم الظواهر الطبيعية بالقوة والجذب والطرء فى « النظامية » ص ١١ — ١٣ .

تصور علمى كما يفعل الطبائعيون . هل يتم تفسير الطبيعة بعقل خارجية أم بعقل داخلية ؟ هل الطبيعة مستقلة بذاتها أم أنها تابعة لغيرها ؟ هل تدرك بالحواس وبالعقل كفكر طبيعى أم أنها افتراض ايمانى كفكر الهى مطلوب ؟ وقد تكون صورة الاجرام السماوية بحركاتها الدائرية صورة تشبيهية للقدم عند « المنجمين » (٦٧) .

والحقيقة أن القول بقدم العالم لا يعنى تعطيل الصانع عن الصنع بل تنزيها له عن الاشتغال بالعالم والتدخل فى قوانين الطبيعة ، وإثباتا لحكمته فى ترك العلمية والغائية ، وتركها للحرية الانسانية للعمل فى العالم ، وللعلم الانسانى لاكتشاف قوانينه (٦٨) . الباعث على نفى الصانع باعث شرعى وهو الحفاظ على استقلال العالم والحفاظ على الحرية الانسانية فيه . وان اثبات الصانع ليس له باعث آخر الا القضاء على استقلال العالم ونفى

(٦٧) انكر هشام وعباد ان تدل الاعراض على وجود الله ، مقالات ج ١ ص ٢٧٢ ، وقد علل الهشاميان ذلك بأن منها ما يثبت استدلالا ، وما يستدل به على البارى يجب أن يكون ضرورى الوجود ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٤ — ١٣٥ ، لو دلت الاعراض على الله نظريا لاحتاج كل دليل منها الى دليل الى ما لا نهاية ، الفرق ص ١٦٢ — ١٦٣ ، الملل ج ١ ، ص ١٠٩ ، وبينما يروى ابن الراوندى عن هشام قوله بأنه ليس فى العظم لون ولا طعم ولا رائحة ولا حر ولا برد ولا يبس ولا بلة ولا تأليف ولا افتراق يدل على الله وذلك أن هيئات الاجسام كلها لا تدل على خالقها . ويروى الخياط أن هشام الفوطى كان يزعم أن الادلة على الله لا بد أن يعرف وجودها اضطرارا والاعراض انما يعرف وجودها باستدلال ونظر وانما عنده الاجسام التى يعرف وجودها حسا ومشاهدة لان الله اذا دل على نفسه فقد قطع عذرهم وأزاح عنهم ولا بد فى حكمته من أن يعرفهم ما نصب لهم من الادلة على نفسه ، الانتصار ص ٥٨ — ٥٩ ، غاية المرام ص ٢٠٣ — ٢١٢ .

(٦٨) يذكر الباقلانى أن للتعطيل خمسة وجوه : ا — تعطيل العالم عن الصانع . ب — نفى الصانع . ج — تعطيل عن الصفات . د — تعطيل عن الاسماء . هـ — تعطيل النصوص عن المعانى ، التمهيد ص ١٢٣ — ١٢٦ .

الحرية الانسانية وهذا ما يفعله دليل الحوادث (٦٩) . وبالتالي كان موقف الملاحدة هو موقف الدفاع عن التنزيه ضد التشبيه وعن حرية الانسان ضد جبره ، « الله » مبدع لكل المتقابلات ، وخالق كل الازداد دون تقدم أحدهما على الآخر ، مثل تقدم الوجود على العدم ، والوحدة على الكثرة ، والوجوب على الامكان . « الله » متعال عن هذه الازداد وخالقها دون أن يكون صانعا لها . « الله » هو الماهية المجردة عن أى صفات التشبيه ، ونيس ذلك « هذيا بين البطلان » بل حرص على التنزيه وخوف من الوقوع فى التشبيه (٧٠) . مع أن الامر عند الحكماء لم يخل من بقايا تشبيهه فى القول بعلّة أولى هى النفس أو العقل أو العلة أو الفلك وهو شبيه القول بوجود كائن مشخص مع الاختلاف فى الدرجة والاتفاق فى النوع . انكائن المشخص أكثر تجريدا وأقل جسمانية فى حين أن باقى الموجودات أقل تجريدا وأكثر حسية . والإمر فى كلتا الحالتين عواطف انسانية ايمانية أو عقلية ومواقف من العالم دينية أم علمية ، ومواقف من الله والانسان ، دفاع عن « الله » أم دفاع عن الانسان . وفى هذه الحالة لا تقل حجج التدم دلالة على حجج الحوادث .

دليل الخلق أو الصنع اذن صورة أخرى من دليل الحوادث لاثبات الخلق أو الصنع . أى أنه يتجاوز اثبات الذات الى اثبات صفة ، قافزا من موضوع الذات الى موضوع الصفات . وبالإضافة الى ضعف الدليل

(٦٩) يبين الجوينى أن للحكماء فى نثرى الصانع طريقين : أ - أن اثبات موجود قائم بنفسه مقدس عن الحادثات على ما يصير اليه الاسلاميون غير معقول . ب - ما يتعلق بالتعديل والتجويز ، أى أن فعل ما لا يتضمن ضررا ولا نفعا الى الفاعل ولا يدفع ضررا عنه من قبيل العبث والسفه ، الشامل ص ٢٢٣ ، انظر ايضا الانتصار ص ٣٤ - ٣٦ .

(٧٠) يعرض الاسفراينى لهذا الموقف قائلا « خالفت الملاحدة فى وجود الصانع أنه لا صانع للعالم ولا بمعنى أنه ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة بل بمعنى أنه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والكثرة والوحدة والوجوب والامكان . فهو متعال عن أن يتصف بشيء منها . فلا يقال له موجود ولا معدوم ولا واحد ولا واجب مبالغة فى التنزيه . ولا خفاء فى أن هذيا بين البطلان ... هذا أقول كأنهم قصدوا بذلك أن مبدا الكل هو الماهية العارية فى حد ذاتها عن جميع الصفات » ، الاسفراينى ص ٥٢ .

وبنيته الداخلية وتصور الله كصانع وليس كخالق وهو التصور البدائي لنشأة الكون (٧١) ، وإبطال كل فعل للطبيعة ، وانكار لقوانين العلم ، وتفسير الظواهر بعلة خارجية وليس بعلة داخلية فان مخاطر هذا الدليل وآثاره السلبية على الحياة الاجتماعية والسياسية عظيمة . إذ يؤدي الى تصوير العالم في حالة ضياع ، وأن « الله » هو الماسك له ، فكما إنه صانع له فهو مفن له (٧٢) . في حين أن قدم العالم قد يعطى أهمية للعالم لأنه ماسك نفسه بنفسه ، اله مثل « الله » ، أو يجعل « الله » داخلا في العالم وليس خارجا عنه ، وبالتالي ينشط « الله » في العالم وبسببه ومن خلاله وليس من فوق العالم ، ورغما عنه ، وضد قوانينه . كما أنه يجعل الانسان يعيش في عالم كله الوهية وعالمية في آن واحد . ومن ثم يحمي الانسان نفسه ومجتمعه من الوقوع في مخاطر الازدواجية ، والروحانية الفارغة التي تنقلب الى مادية صريحة كرد فعل أو الى مادية مقنعة كغلاف وستار .

ولقد تميزت الظروف والملابسات عند القدماء وعندنا اليوم . كان موضوع قدم العالم الذي دافع عنه الدهريون والطبائعيون والحكماء و« الملاحدة » دفاعا عن الفكر العلمي والانسانى يمثل خطرا على العقيدة الدينية الجديدة كما تصورها المتكلمون في صورة الخلق من عدم كتصور بديل عما كان موجودا في البيئات الدينية والحضارات المجاورة . ظهرت الحجج التفصيلية عند القدماء لتفنيد قدم العالم اعتمادا على الجدول والمحااجة العقلية بمفاهيم عصرهم مثل الحركة ، والسكون ، والجزء ، والعلة ، والسبب ، والمؤثر حتى انتصرت العقيدة الجديدة وانتشرت ، ولم يعد أحد اليوم من العامة يعتقد بقدم العالم . ولكن الحال قد تغير الآن .

(٧١) يصف الاشعري دليل تحول النطفة الى العلقة ثم الى اللحم وائدم والعظم أو تحول طفل شابا وكهلا وشيخا دون أن ينقل نفسه من حال الى حال ، ويثبت استحالة أن تكون المادة قديمة لان القديم لا يجرى عليه التغير ، اللع ص ١٧ — ١٩ ، وايضا ، بحر الكلام ص ١٤ — ١٥ .

(٧٢) صحة افناء العالم من صانعه ، اصول الدين ص ٨٧ — ٨٨ .

ولم تعد نظرية قدم العالم تمثل خطرا على الامة اليوم (٧٣) . بل ان الذى يهدد موقفهم من العالم ووعيتهم به قد يكون خلق العالم من عدم فقد تحول فى تصور العلامة وربما الخاصة أيضا الى جعل الله ساحرا ، خالقا من عدم ، كمن يخرج العصفور من كم المعطف أو الذى يفتح يده ويقبض الهواء فيخرج منه شيئا مرثيا ، وبالتالي تحولت العقيدة الى أحد رواقد الفكر الغيبي الاسطوري (٧٤) . واصبح تصور الله قادرا على كل شيء عاهلا مساعدا لترجيح القدرة على العلم ، مما جعل ذلك يؤثر فى النظم الاجتماعية والسياسية فى صورة الحاكم القادر على كل شيء ، والذى تفوق قدرته علمه ! كما تؤدي عقيدة الخلق من عدم الى تدمير العالم ، واعتباره وجد بعد أن لم يكن موجودا ، وبالتالي فلا أساس له بوجود . ومادام موجودا من عدم فانه يصير لا محالة الى عدم ، وبالتالي يؤدي القول بالخلق من عدم الى الفناء الى العدم فيصبح العدم أساس الوجود فى البداية والنهاية ، ويصبح على نقض الله الموصوف بأنه موجود ، والذى يرمى الدليل اثباته . فقد العالم استقلاله فى شعورنا القومى ، وغذى ذلك موقف الصوفية منه عندما أصبح التصوف أساس الاشعرية المتأخرة . ولم نستفد من ميزات الخلق من العدم وهى الجودة والابتكار والابداع ، والتمايز الكيفى ، واختلاف المستويات . ومحونا صفة

(٧٣) هذا باستثناء « الرد على الدهريين » للافغانى ردا على بعض الفرق المادية فى الهند فى معرض الرد العام على المادية الغربية لدى دارون والاشتراكيين والشيوعيين والعميين .

(٧٤) أصول الدين ص ٧٠ ، العضدية ص ١٥ — ١٧ . وفى ذلك يقول البغدادي « فى أن صانع الحوادث أحدثها من لا شيء . ذهب الموحدون الى أن الصانع خلق الاجسام والاعراض ابتداء لا من شيء . وقالوا لم تكن الحوادث قبل حدوثها أشياء ولا أعيانا ولا جواهر ولا عوارض . وبعد أن أحدثها صانعها يصح منه نقلها من صورة الى صورة واخراج جنس مخصوص من بين جنسين مختلفين فى الصورة كإخراج البغل من بين الفرس والحمار ، والسمع والعسبان من بين الذئب والضبع ونحو ذلك » أصول الدين ص ٧٠ ، ويرفض ابن حزم أى مصلحة بين النظريتين أى القول بقديمين ، الله والعالم بناء على قدم العلة والمعلول معا ويرفض من قال « ان العالم لم يزل وله مع ذلك فاعل لم يزل » الفصل ج ١ ، ص ١٩ — ٢٠ .

الإنسان وانتزعتها منه ونسبناها الى « الله » مما يكشف عن عجز الإنسان عن الخلق وتعويض هذا العجز عن طريق نسبتها الى الموجود الكامل وتحققها فيه . لم تعد اليوم مخاطرة من قدم العالم . فلا يوجد احد ينكر أن « الله » موجود ، أو يثبت أن العالم قديم كما يتصور القدماء لا خالق ولا صانع له ، وجد من شيء مسبق . فقد كسب القدماء المعركة ، وما زالت آثار انتصارهم موروثة . لا توجد ديانات أو ملل قديمة يخشى منها . هنا أيديولوجيات مشابهة للمادية القديمة وهناك فلسفات علوم ولكنها مدعمة بالعلم ولا تمثل خطرا على ويدان المعاصرين . بل انه يمكن التعرف على مميزاتها وادراك آثارها . فهي ترد الاعتبار الى العالم المفقود ، وتملا الوعي الفارغ ، وتعيد العالم الى بؤرة الشعور واهتمام الإنسان ، فيصبح الإنسان ميدانا للنشاط ، ويجد الإنسان العالم بعد أن فقدته ، ويعمل فيه بعد أن انعزل عنه ، ويدخل اليه بعد أن خرج منه . كما تبعث فيه الفكر العلمى الكمى القسائم على الاتصال حتى يتطبع به ، ويجد الصلة بين العلة والمعلول ، والعلاقة بين التقدم والتأخر . تجعل « الله » قريبا من العالم ، عاملا فيه ، داخلا اليه فتعيد الى الله فاعليته في العالم كما أعادت النشاط الى الإنسان . ترد الاعتبار الى المادة وانها ليست مضادة للروح بل متحدة بها فتحيا المادة ويعود الى الروح مضمونها .

٤ - دليل الجوهر الفرد : ودليل الجوهر الفرد صياغة أخرى لدليل

الحدوث ، واقل منه ظهورا في المؤلفات الكلامية وكأنه تفريع صغير على دليل الحدوث . ويتم عرضه في مبحث الوجود أكثر مما يتم عرضه في أدلة اثبات الصانع في موضوع الذات (٧٥) . ومن مميزاته أنه دليل علمى ، يجعل الشعور في موقف طبيعى من العالم من أجل نشأة العلم عن طريق

(٧٥) يصوغه ابن رشد في مقدمتين ونتيجة على النحو الآتى : ١ - تركيب الاجسام من اجزاء لا تتجزأ . ب - الجزء الذى لا يتجزأ محدث . ج - الاجسام محدثة ، منهاج الأدلة ص ١٣٥ ، ويتفق عليه الاشاعرة والمعتزلة بالرغم من اختلافها في عدد الاجزاء بين الواحد والجزيين والستة والثمانية والعشرة والست وثلاثين جزءا ، الشامل ص ١٥٧ - ١٦٠ .

انبحث عن الجزئيات واتباع منهج التحليل والتدقيق حتى الوصول الى الجزء الذى لا يتجزأ . وقد كان هذا الدليل أحد مصادر نظرية الذرة عند القدماء . ولكن لماذا يقال امام العلم الحديث الغربى الآن الذى يجعل الجزء الذى لا يتجزأ يتجزأ الى جزئيات بالفعل وأنه يمكن التجزئة الى ما لا نهاية ، ثم يتحول الكم الى كيف والمادة الى طاقة ؟ ولكن عيوب الدليل اكثر من مميزاتة . فهو يقوم على وهم خاطيء لا وجود له لا فى الذهن ولا فى الواقع . فالحق لا ينقسم الا بالوهم والافتراض والخيال . اشيء واحد ، جزء واحد او كل واحد لا ينقسم الا افتراضا ولا يمكن قسمته بالفعل الى قسمين ، وكل قسم الى قسمين . فذاك يستحيل عملا نظرا لوجود اقسام صغيرة يصعب قسمتها حتى ولو بأبسايب العلم الغربى الحديث . هو افتراض عقلى خالص لا وجود له بالفعل ، قائم على ابراز مشكلة الجوهر الفرد الذى لا ينقسم ومن ثم يحتاج فى تبرير وجوده الى غيره وكان القسمة تعدمه فان استعصى عليها احتجاج الى تبرير لوجوده ! وقسمة الشيء الى شيئين ثم قسمة كل شيء منهما الى شيئين الى ما لا نهاية افتراض عقلى خالص . الشيء لا ينقسم ، وان انقسم يكون شيئين ، ولا يمكن القسمة بالفعل حتى يتم الوصول الى المنتهى فى الصغر . كل ذلك تمرين عقلى لمتدين يركب ذاته حتى يسمح له باثبات جوهر فرد يقدر على قسمته ومن ثم يحتاج لتبرير وجوده الى غيره . الغير عنده حل لكل المسائل الا الذات . ولا تفهم الامور بالرجوع الى الذات بل بالرجوع الى الغير وهو ما ترسب فى وجداننا القومى حتى الآن بالاعتماد على الغير لا على الذات ، وباستبعاد الطول الذاتية والقاء التبعة على الآخرين . وما المانع أن تستمر القسمة افتراضا الى ما لا نهاية حتى نصل الى المنتهى فى الصغر الذى ينقسم الى ما لا نهاية ؟ فاللوضوح باقى الى الابد طالما له ثقل حتى ولو تحول الى طاقة كما هو الحال فى العلم الحديث الغربى ، فالطاقة لها ثقل . ولو انقسم بالفعل فان الشيء لا يصبح شيئا . لو انقسم الانسان الى نصفين فانه لا يكون انسانا ولو انقسمت الشجرة الى قسمين فاتها لا تكون شئيا . يأخذ الشيء معنى جديدا ويصبح شيئا جديدا مخالفا للاول . لكل شيء وحدته ومعناه وبنائه واسمه . الشيء لا يعنى الجماد بالضرورة بل قد يعنى الشيء الحى الذى يدل على معنى وحقيقة . وان افتراض الجزء الذى لا يتجزأ حتى ولو كان موجودا بالفعل لا يثير بالضرورة سؤال النشأة عن طريق البحث عن علة مشخصة

تكون هى سبب وجوده . قد يكون هو سبب وجوده من نفسه ، وسبب نشأته من نفسه ، موجود فى الطبيعة ، وجوده من ذاته ، وأن يكون به نوع من وجوب الوجود . وسؤال النشأة نفسه سؤال دينى وليس سؤالاً عقلياً يقوم على أن لكل معلول علة فى حين أن المعلول يمكن البحث فيه عن قوانين حركته الخاصة من أجل معرفتها والسيطرة عليها واستخدامها فى الحياة العملية دون طرح سؤال النشأة (٧٦) . وبالتالي يمكن خطأ الدليل فى الانتقال من القسمة الى السببية . فعلى فرض الوصول الى جزء لا يتجزأ فلماذا يستدل منه الى أنه يحتاج لتبرير وجوده الى غيره ، الى قدرة اعظم منه هى قدرة « الله » . وإيهما أولى ؟ اثبات وجود الله القادر عن طريق الجزء الذى لا يتجزأ والمتناهى فى الصغر أم عن طريق المتناهى فى الكبر حتى يكون جديراً باثبات قدرة الله ؟ فالقدرة على الاكبر أجدر بالاثبات من القدرة على الاصغر . وحتى على افتراض أن سؤال النشأة سؤال شرعى فإن الدليل يثبت أن الجزء الذى لا يتجزأ له صانع وله علة دون أن يثبت بالضرورة أن هذه العلة هو « الله » . يحتوى الدليل اذن على حلقة مفقودة ، وخطوة لم تتم ، وقفزة شعورية وهو الانتقال من الصانع الى « الله » أو من العلة الى « الله » . كما يثبت الدليل « الله » خارج العالم ، وخارج الاشياء ، متقدماً عليها ، سابقاً لها ، أفضل منها . وهى نظرة متطهرة لله تفصله عن العالم ، تجعل العالم اقل منه مرتبة مما يسهل بعدها الوقوع فى التصوف والاشراق من ناحية « الله » وفى المادية أو العدمية من جانب العالم . وقد يوحى فى الظاهر أنه يثبت « الله » منحصلاً بالعالم ولكن تقتصر وظيفته على تفسير نشأة العالم ، وهذا اقلل من قدرته كما يتصوره المتكلمون (٧٧) . وما المانع أن يكون التسلسل الى ما لا نهاية أو أن يكون التسلسل عن طريق الدور ؟ لماذا يجب الوقوف بالضرورة الى واجب بذاته ليس ممكناً وأن يقف خط التسلسل أو أن يكون

(٧٦) هذا هو معنى أحد الاعتراضات الموجهة لمسلك بعض المتأخرين وهو جواز أن تكون العلة التامة هو الممكن نفسه ، المواقف ص ٢٦٧ .

(٧٧) وهذا هو معنى اعتراض أن علة المجموع قد لا تتشعر بالمتناهى ، المواقف ص ٢٦٧ .

بين العلة والمعلول أثر متبادل ، كل منهما علة للآخر ومعلولا له ؟ يبدو أن الفكر الدينى هنا لم يصل بعد الى درجة كافية من العقلانية وظل اسير الوجدان الدينى . ان مفاهيم الوجود بالذات ، والوجود بالغير وهما أساس الاستدلال فى البراهين على وجود الله ، كلها مفاهيم تعكس الصراع بين الفكر الدينى والفكر العلمى . فالفكر العلمى يقوم على الوجود بالذات وتفسير الشئ من داخله فى حين يقوم الفكر الدينى على الوجود بالغير وتفسير الشئ من خارجه ، وهو التفسير الذى سرعان ما يتحول الى موقف سياسى واجتماعى بتفسير كل شئ فى المجتمع من خارجه ، مظهرة شعبية ضد النظام بفعل المنتسبين والعلماء أو اعتبار الشعب كله موجودا بغيره فى حين يكون الحاكم هو الموجود بذاته . ان هذه المفاهيم كلها مفاهيم اعتبارية تعبر عن مطلب شعورى وليس لها أى أساس فى الواقع ، فالواجب بالذات ، والواجب بالغير ، والممكن ، والقديم والحادث كلها مفاهيم انسانية يسقطها الانسان على الواقع حتى يفهمه من أجل التكيف المعرفى مع العالم كى يصبح العالم مفهوما فيعيش الانسان فيه مدركا فاهما فى عالم يحكمه العقل وتصدق عليه المفاهيم . الواجب فى الحقيقة هو الواجب الاخلاقى ، والممكن هى قدرة الانسان على الفعل ، والقديم هو العمق التاريخى للانسان ، والحادث هى الجدة والمعاصرة ، والموجود بذاته هو الشعور بالاستقلال ، والموجود بغيره هو الشعور بالتبعية . ويكشف أى دليل على اثبات وجود « الله » على وعى مزيف ، فالغاية فى الظاهر تبدو اثبات تناهى الاجسام وهى غاية الهية مقلوبة على الطبيعة أى اثبات لا تناهى « الله » (٧٨) . والوعى الشرعى بالعالم هو القادر على اعادة اللاتناهى الى العالم دون البحث عن تعويض عنه واجهاد العقل فى البحث عن الدليل .

٥ — دليل الامكان : ودليل الامكان اقل شيوعا من دليل الحدوث بالرغم من أنه يفيد نفس المعنى وله نفس البناء . الا أنه ظهر عند المتأخرين بعد

(٧٨) يرى انتقاضى عبد الجبار أنه يمكن ابطال الاستللال على قدم الاجسام بأنها غير متناهية باثبات الجزء الذى لا يتجزأ ، المحيط ص ٣٥ — ٣٦ .

سيادة علوم الحكمة على علم أصول الدين . وهو مبنى على أحكام العقل الثلاثة : الوجوب والامتناع والامكان . لذلك كانت المعلومات ثلاثة : اقسام الواجب لذاته والممتنع لذاته والممكن لذاته ومنها يتم الانتقال الى انواع الموجودات الثلاثة : الواجب والممكن والممتنع (٧٩) .

والدليل صياغات بسيطة واخرى مركبة . فمن الصياغات البسيطة يعطى القدماء ثلاثا (٨٠) : الاولى لما ثبت أن العالم ما كان موجودا ثم صار موجودا فحقيقة العالم قابلة للعدم وقابلة للوجود . وكل ما كان كذلك فرجحان وجوده على عدمه لاجل ترجيح مرجح مثبت أن وجود العالم محتاج الى مؤثر وموجد . والحقيقة أن هذا الدليل به عيوب ثلاثة رئيسية . الاولى أنه يشكك في وجود العالم ثم يوقن به عن طريق الايمان بأنه كان معدوما ثم وجد بافتراض الخلق . ومن الناحية العقلية الصرفة ودون اعتبار لاية مسلمات دينية سابقة نحن لا ندرى هل كان العالم غير موجود ثم وجد أم لا . فمنحن نولد في عالم موجود ، ونشوب فيه ، ونعمل في العالم ، ونمارس نشاطنا فيه . انها افتراض عدم وجوده ثم وجوده افتراض ناتج عن الايمان من نظرية الخلق التي تفترض وجود الله السابق على العالم وأن العدم هو الاساس ، وأن الوجود منبثق من العدم ، وهذه هي العدمية المحضة ، وكأن الموقف الايماني والموقف العدمي واحد . والثاني هو افتراض فناء العالم وتحويله الى عدم بعد أن وجد من عدم وهو افتراض ناتج ايضا عن مسلمة دينية هي عقيدة الفناء وليس برهانا عقليا . نحن نعيش في العالم ، ويتركه الآخرون ، ولا يتوقف نشاطنا فيه بدليل فعلنا المستمر من خلال الانكار والانفعال والآثار التي نتركها . نحن نرى الناس يغيبون عنه ولكن لم يشاهد أحد فناء العالم أي أنه عدم بعد وجوده . والثالث هو أن ايجاد سبب أو مرجح للوجود لا يكون بالضرورة عن طريق مرجح

(٧٩) يقول الآمدى « القسمة العقلية حصرت المعلومات في ثلاثة اقسام : واجب لذاته ، وممتنع لذاته ، وممكن لذاته . فالعالم اما أن يكون موجودا أو متنا أو ممكنا » غاية المرام ص ٢٥٠ — ٢٥٢ .

(٨٠) يعرض الرازى لهذه الصيغ البسيطة للدليل في المسائل ص ٣٤٠ — ٣٤٢ .

خارجى بل يمكن أن يكون عن طريق سبب داخلى ، هذا على افتراض صحة الانتقال والتحول من العدم الى الوجود .

والصياغة الثانية هى أن الموجودات اما واجب الوجود او ممكن الوجود او البعض واجب والبعض ممكن ، واستحالة أن يكون الكل واجبا نظرا لاستحالة أكثر من واجب وجود واحد ، واستحالة أن يكون الكل ممكنا لحاجة الممكن الى الواجب . والحقيقة أن قسمة الواجب والممكن قسمة ايمانية خالصة ، عاطفة دينية صرفة يقوم العقل بتنظيمها عن طريق التمييز بين مستويات فى علاقة راسية بين الأكثر شرفا والأقل شرفا . واجب الوجود مجرد مطلب أخلاقى ، ونزوع نفسى نحو غاية ، وحاجة انسانية وتطلع الى الكمال الذى لم يتحقق ، وكل شيء أماننا واجب أو ممكن مثل الجوهر والعرض والقديم والحادث ، واجب لانه موجود أماننا باستمرار وممكن لانه يتغير ويتقلب . فلا استحالة هناك أن تكون كل الموجودات واجبة وممكنة فى آن واحد دون قسمة من صنع الإيمان انعزلى . وقد تكون كل الموجودات ممكنة لانها قابلة للتحقيق والتغير من خلال الفعل والنشاط الانسانى. أى بدافع الوجوب الاخلاقى . فالدليل لا يثبت وجودا واجبا خارجا عن العالم بل يصف عملية التحقق ومبىار النشاط الانسانى من الوجوب الى الامكان ومن الامكان الى الوجوب .

والصياغة الثالثة أن الاجسام متماثلة فى الجسمية مختلفة فى الصفات، وسبب الاختلاف ليس جسما لاستحالة التسلسل الى ما لا نهاية ، والمؤثر ليس بالطبع والايجاد بل بالقصد والاختيار لان الطبع واحد ولا يختلف ، اذن هو بالقصد والاختيار . والحقيقة أن سبب التشابه والاختلاف بين الاجسام قد تكون الاجسام ذاتها وتراكيبها وطبائعها أى أنه يرجع الى الطبع والى قوانين الطبيعة وليس الى القصد والاختيار . فالاختيار مقولة انسانية تعبر عن حرية الافعال يسقطها المتكلم الاشعرى على الطبيعة ثم يتنازل عنها بعد ذلك ويعزوها الى المطلوب اثباته وبالتالي يحيل الدليل من مستوى الطبيعة الى مستوى خلق الافعال .

وتتفاوت الصبغ المركبة بين العلل الموجز فى مقدمتين او المفصل فى ثلاث مقدمات تثبت المقدمة الثالثة بثلاث مقدمات أخرى او المفصل فى

أربع طرق كل منها دليل بخد ذاته على انفراد . فالصيغة المزدوجة من مقدمتين : هـ ١ — العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه . ب — الجائز محدث ، وله محدث أى فاعل صيره بأحد الجائزين أولى منه بالآخر (٨١) . والصيغة الثلاثية المفصلة هـ : ١ — العالم متغير ومتكرر . ب — وكل متكرر ومتغير فهو ممكن الوجود بذاته . ج — إذن وجود العالم بايجاد غيره وذلك الغير يستحيل أن يكون مرجحاً لثلاثة أوجه : ١ — أن الوجود والذات لا اختلاف فيهما بين موجود وموجود . ٢ — أن الجائزات بأسرها متماثلة من حيث هي جائزة . ٣ — أن الواجب بذاته مهما كان بينه وبين الموجب مناسبة أو تعلق ما ، لم يقض العقل بصدور أحدهما عن الآخر . أما الصيغة الرباعية المتأخرة فأتت تقوم على بحث الجوهر والاعراض والاستدلال منها إلى اثبات الصانع أما بالحدوث أو الامكان . والحقيقة أنه بنائى ثنائى وانما الخلاف فى اللفظ . فالحدوث هو الامكان ولكن بلفظين مختلفين ، الاول من الطبيعة والثانى من ما بعد الطبيعة . وهو نفس التقسيم الرباعى عندما يستبدل لفظ الذات بلفظ الجسم وبالتالي تكون الاحتمالات أربعة : الاول امكان الذوات ، والثانى حدوث الذوات ، والثالث امكان الصفات ، والرابع حدوث الصفات (٨٢) . والطريقة الاولى وهى الاستدلال بحدوث الاجسام طريقة الخليل فى القرآن مما يدل على أنه لا شأن له بالحضارات المجاورة أو بأقوال الحكماء (٨٣) ، وهى مركبة من مقدمتين ، الاولى أن العالم محدث والثانية أن كل محدث له محدث . وبالتالي يكون هو محدث الاعراض بدليل انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحماً ودماً ولا بد من مؤثر وهو ليس الانسان أو أبويه . والحقيقة أن الاعتراض على الدليل بوجود عند القدماء وهو « لم لا يجوز

(٨١) انظر مناهج الأدلة ص ١٤٤ — ١٢٩ .

(٨٢) يقول الرازى « قد عرفت أن العالم إما جوهر وإما اعراض ، وقد يستدل بكل واحد منهما على وجود الصانع إما بإمكانه أو حدوثه ، فهذه وجوه أربعة » ، المحصل ص ١٠٦ — ١٠٨ ، معالم أصول الدين ص ٢٦ — ٢٩ المواقف ص ٢٢٦ .

(٨٣) هو الدليل الذى ينتهى فيه ابراهيم بقوله « لا أحب الآفلين » .

م ٤ — التوحيد

أن يكون المؤثر هو القوة المولدة المركوزة في النطفة ؟ والرد بضرورة الشعور والاختيار والقصد لا يستدعى بالضرورة وجود كائن مشخص إذ يمكن أن تكون الطبيعة واعية من خلال الغائية والقصدية . والطريقة الثانية الاستدلال بالإمكان كما تم . نقبل الاستدلال بالحدوث للأجسام . والطريقة الثالثة الاستدلال بحدوث الاعراض واقامة الدليل على أنه واجب الوجود ويستحيل أن يكون أكثر من واحد وأن نشاهد الأجسام كثرة ممكنة وكل ممكن له مؤثر . والطريقة الرابعة الاستدلال بإمكان الاعراض للأجسام متساوية في الجسمية مختلفة في الصفات واختلافها لا يعود الى الجسمية بل في حاجة الى مؤثر .

والحقيقة أن دليل الامكان له بعض المميزات كما لدليل الحدوث . إذ يعتمد على الامكانية وهي جوهر الحياة . فالامكانية تعنى الفعل بالقوة ، الشيء قبل التحقق ، الكمون ، الخصب ، النماء ، ويوحى بالطبيعة في الظهور والطفرة والتطور والازدهار من خلال الفعل والجهد والعمل . فالعالم ممكن أى أنه قابل للفعل ، يظهر وينمو ، حياة وأمل ، غاية وهدف ، قصد واتجاه ، تحقق ونشاط . كما يقوم على نظرية عقلية ممكنة هي نظرية احكام العقل الثلاثة ، الوجوب والامكان والاستحالة ، وهي نظرية يصعب نقدها لأنها تعتمد على طبيعة العقل وبناء الفكر البشرى ، وبالتالي فهي بديهية يمكن لكل انسان أن يعقلها وأن يطبقها ، لا فرق بين دين ودين ، وعقيدة وعقيدة . وإذا كان الامكان يعنى التغير ، والتغير مشاهد بالحس اعتمد الدليل أيضا على شهادة الحس بالإضافة الى أوائل العقول .

ومع ذلك فللدليل عيوب كثيرة ، منها ما هو خاص بالمنطق ، ومنها ما يتعلق بالطبيعة والفكر العلمى ، ومنها ما يرتبط بالدين والفكر اللاهوتى . فمن حيث منطق الدليل لا يمكن اثبات تصور ميتافيزيقى مثل امكان العالم بمشاهدات حسية مثل الاعراض وأن العالم مركب . فنوع المقدمات لابد وأن يتفق مع نوع النتائج ، وأن يبقى الاستدلال على نفس المستوى من الحكم . كما أن شهادة الحس بأن الأجسام متماثلة تنتهى أيضا الى أن الأجسام مختلفة وبالتالي لا تكون شهادة حس كاملة بل ابتسار لها ، ورؤية جزئية ، شهادة حس تقوم على وجهة نظر موجهة بموقف ايمانى

انفعالى وجدانى . ان العالم يمكن أن يرى ليس فقط على انه مركب وكثير بل أيضا على انه بسيط وواحد ، كلاهما ممكن . بل ان الثانى اقرب الى الميتافيزيقا وبالتالي يتفق مع نوع النتائج المطلوبة . ولا يمكن الانتقال من مقدمة عن الامكان الى نتيجة عن الحدوث لان الامكان والحدوث لفظان مترادفان يشيران الى نفس المعنى، الاول لفظ ميتافيزيقى، والثانى فيزيقى . ان اقصى ما يمكن أن يشير اليه الدليل هو حاجة الذهن الى نقطة بداية مطلقة أو ما يسمى بواجب الوجود ، وهو ما يعبر عن حاجة معرفية خالصة ، وهى البداية بالاوليات والمصادر كاساس لاي نسق دون تشخيص لها في موجودات مشخصة . هى وظيفة معرفية وليست حقائق انطولوجية . ومن ثم كانت ضرورة النهاية الى واجب مطلق تضع نهاية للعالم وللذهن معا ، ويستحيل معها تصور تقدم مستمر الى الامام مما يوقف الشعور الانسانى وهو على عكس ما يهدف اليه تعالى الذى يعنى التقدم المستمر ، والتجاوز ، وعدم الوقوف عند صياغات اخيرة لاية ماهية والا وقعنا فى القطعية والمذهبية وخططنا بين العلم كبحت مستمر واحد مراحله وصياغاته . تعنى الضرورة على هذا النحو فى الدليل الانتهاء الى نقطة معينة ليس بعدها شيء ، صياغة اخيرة ، وبالتالي اعلان العجز والتسليم ، والقاء السلاح والتوقف ، على عكس التسلسل الى ما لا نهاية الذى يفيد تعالى المستمر والتجاوز الدائم . ومازال الدليل يقوم على برهان الخلف أى انه دليل سلبي بمعنى انه يبطل الاحتمالات كلها الا احتمالا واحدا فيثبت نظرا لبطلان غيره ، وهو اقل يقينا من الدليل المثبت للشيء وليس للناهى عن ضده . وقد لا يكون الحصر شاملا ، وقد لا يكون النفي للاحتمالات كلها نفيا . كما تبدو بعض المفاهيم متناقضة مثل مفهوم ممكن الوجود فليس هناك ممكن لذاته بل ممكن بغيره أو واجب بغيره ، فالذات تعنى الاستقلال فى حين يعنى الممكن التبعية للغير .

ويكشف الدليل عن زحزحة الفكر الطبيعى العلمى جانبا لحساب الفكر الدينى . يقوم الدليل على القسمة التى تكشف بدورها عن ثنائية متطهرة كقناع للايمان الدينى التقليدى ، وبالتالي توضع المستويات الثلاثة فى وضع راسى أعلاها الواجب وأقلها المستحيل وأوسطها الامكان . فى حين ان الفكر العلمى لا ينقسم بل يحلل ، ولا يرتب ويفرق بل يداخل ويجمع ، وتتسلسل فيه الامور تسلسلا دائريا الى ما لا نهاية ، فالشيء

يكون علة ومعلولا ، اثرا ومؤثرا ، فاعلا ومنفعلا . الطبيعة متداخلة ، وحدة عضوية واحدة دون ما حاجة الى الخروج عليها . التفكير العلمى دائرى فى مقابل التفكير الطولى الدينى . الدليل كله ايمان عقلى مقنع . فكل شئ فى هذا العلم ممكن انما هو نتيجة مقبولة لحكم ايمان مسبق بأن « الله » واجب الوجود ثم لزم ضرورة بعد ذلك ان كل ما سواه فهو ممكن ، وان الله واجب الوجود تجريد عقلى لوقف ايمانى يقوم على التسليم بوجود « الله » ، وقد تمت استعارة لفظ فلسفى هو واجب الوجود فى مرحلة غزو علوم الحكمة لعلم اصول الدين نظرا لانها اكثر عقلانية واحكاما . بل ان مقولتى الواجب بذاته ، والواجب بغيره اى الممكن مقولتان دينيتان تكشفان عن العلاقة التقليدية بين « الله » والعالم . « الله » هو الموجود بذاته ، والعالم هو الموجود بغيره ، وهو مجرد تغير لفظى للدلالة على مستوى اعم واكثر تجريدا . وخطورة هاتين المقولتين عندما تتحولان فى ميدان الاجتماع والسياسة لتحداث نوعين من العلاقة ، علاقة الاستقلال وعلاقة التبعية . كما تتحول صلة الله بالعالم الى صلة الحاكم بالمحكوم ، فيصبح الحاكم موجودا بذاته ، والمحكوم موجودا بغيره ، الحاكم مستقل ، والمحكوم تابع . فلا ينتهى هذا الدليل فقط الى القضاء على استقلال الطبيعة وحتمية قوانينها بل يجعل العالم كله ، الطبيعة والمجتمع ، خاضعا لسلطان قاهر . ويحتوى الدليل على قدر كبير من التشخيص ، واسقاط البعد الانسانى على الطبيعة و« الله » معا كما يبدو ذلك من الفاظ حاجة واحتياج ، ومرجح وترجيح ، ومقصود وغاية . يقوم الدليل اذن على التشبيه ويكشف عن موقف وجدانى خالص فى عبارات مثل : لابت ، حاجة الاثر الى مؤثر ، حاجة التخصيص الى مخصص ، حاجة الممكن الى واجب ، وهى علاقة الاحتياج والعوز والتبعية ، وتنقل الى العلاقات الاجتماعية على هذا النمط فتنشأ علاقات الاحتياج والتبعية بالرغم مما يبدو على الدليل من تجريد وطابع ميتافيزيقى . يكشف الدليل عن الجانب الوجدانى فى الانسان بمفاهيم الاحتياج ، والانتقار ، والترجيح ، والاشتراك ، والامتضاء ، والتأثير ، والتخصيص ، والمثابرة ، والاستفادة ، والقدرة ، والارادة ، والصدور ، والنقص ، والكمال (٨٤) . ان احتياج الممكن الى مخصص

وجعل المحتاج دون المحتاج اليه افتراض تشخيصي محض ، مجرد اشارة غبار من أجل ازالته فيما بعد ، ووضع مسألة من أجل حلها ، وبالتالي فهو تمرين عقلي يقوم على أساس وجداني لاقتناع النفس والتكيف مع الذات ، تكيف العقل مع الوجدان حتى يصير العالم مفهوما . الأشياء على ما هي عليه بالطبيعة ، وتحولات الشيء تخضع لقانون طبيعي ، بالتفاعلات الداخلية وليس بأسباب الخارجية ، والتعليل الذاتي أكثر علمية من التعليل بالآخر . يكشف الدليل عن علاقات قوى بين الطرفين (٨٥) ، ولماذا الخشية من الإيجاد بالذات ؟ ولماذا يكون الإيجاد بالعلّة الخارجية ؟ لماذا لا يكون الشيء سبب وجوده ؟ لماذا يكون وجودي مستمدا من غيري ؟ بل ان الدليل لم يحرص على التنزيه ، وحول الوجود بذاته الى كائن ممسوخ لا غاية له ولا هدف ولا قصد امعانا في التنزيه ونفى جميع مظاهر النقص الانساني كالاحتياج والافتقار ، فانقلب الى الضد وهو نفي القصد والغاية وبالتالي الانتهاء الى الموت . فكيف يمكن الترجيح دون قصد أو غاية ؟ وكيف يتم استبعاد الاحتمال المرجوح ؟ ولماذا يتم استبعاده ان كان ممكنا ؟ ولماذا لا يكون الترجيح اختيارا طبقا للحرية أو للصالح والاصلاح وليس مجرد عشوائية لا قصد فيها ولا غاية ؟ ان افتراض الشيء على غير ما هو عليه افتراض يقوم على الرغبة في تدمير العالم ، ونفى أوضاعه ، وتحويل امكانيات لا وجود لها . فالشيء لا يمكن الا ان يكون على ما هو عليه ، فلا يصبح البرغوث فيلا أو الفيل برغوثا . ليس العالم ممكنا بهذا المعنى الذي يدمره . فاذا كان الممكن هو أن يكون الشيء على غير ما هو عليه فليس المحيط ممكنا لانه لا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه فيصبح يابسا . ونيس الجبل الشاهق ممكنا لانه لا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه فيصبح هوة سحيقة في باطن الأرض . اذا كان الممكن هو ما سوى « الله »

(٨٥) ويتضح ذلك أيضا في خاتمة الدليل عند الآمدى بقوله « ولا محالة أن البارئ متفرد بحقيقته عن جميع المناسبات والتعليقات فياجاده لغيره بالذات لا يكون معقولا . فاذا قد امتنع الإيجاد بالذات وتعين أن يكون بصفة زائدة بها التخصيص وهي المعنى بالارادة . ومع ذلك فلا يلزم القول بلزوم القدم » غاية المرام ص ٢٥٠ — ٢٥٧ ، وأيضا قوله « القول بوجوب وجود موجود ، وجوده له لذاته ، غير مفتقر الى ما يسند وجوده اليه ، وكل ما سواه فوجوده متوقف في ابداعه عليه » ، غاية المرام ص ٩ .

فإن العالم ليس ممكنا لانه لا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه ، ويصبح « الله » ! لا السماء ولا الارض ، ولا الشمس ولا القمر ، ولا النجوم ولا الكواكب بممكنات أى أن تكون على غير ما هى عليه والا اصطدمننا بقوانين الطبيعة الثابتة وبأوائل العقول وبمبادئ الميتافيزيقا وفى مقدمتها مبدأ الهوية ، وهو أن يكون الشيء هو هو وليس غيره ، وبمبدأ الاختلاف وهو أن يكون الشيء هو غيره ، وبمبدأ الثالث المرفوع وهو استحالة وجود وسط بينهما ، فالشيء لا يمكن أن يكون ذاته وغيره فى آن واحد . قد يكشف الدليل على هذا النحو عن انفعال دينى ، وتهن لعاجز ، ورغبة مكبوتة لتغيير الواقع فى الخيال والوهم ، وليس فى الواقع بالفعل . بل ان الدليل كله يصطبغ فى نهاية الامر بما تواجهه الأدلة جميعا من نقص فى بيان كيفية الانتقال من عالم الازهان الى عالم الاعيان ، من احكام العقل الثلاثة ، وهى أمور اعتبارية صرمة كما بان ذلك من « ميتافيزيقا الوجود » فى نظرية الوجود الى واجب الوجود بالفعل . يقوم الدليل اذن على حجة انطولوجية كافتراض مسبق . فهو ليس دليلا اولانيا بسيطا لانه يعتمد على دليل آخر متضمن فيه وهو الدليل الانطولوجى . وتظهر هذه الصعوبة فى وصف احكام العقل الثلاثة هل هى قسمة للمعلومات ، وهو ما يبدو من الدليل ، او قسمة الموجودات ؟ وما الدليل على التوحيد بين المعلومات والموجودات الا افتراض الدليل الانطولوجى (٨٦) .

٦ — نقد الأدلة : هناك انتقادات عامة للدلة كلها تقوم على ابطال التسلسل إلى ما لا نهاية ، وعلى ضعف منطق الاستدلال ، وعلى نوع المفاهيم والتصورات المستعملة اسقاطا للمفاهيم الانسانية على الطبيعة

(٨٦) يشعر الآمدى بهذه الحاجة قائلا « المستحيل هو القول بأن لانهاية فيما له وجود عينى وهو فى تعينه أمر حقيقى ، فلا أثر له فى القدح . فإن من نظر بعين التحقيق وأمعن فى التحديق علم أن هذه الامور وان كانت تقديرية ومعانى تجويزية وأنه لا وجود لها فى الاعيان فلا بد لها من تحقيق وجود فى الازهان » غاية المرام ص ١٢ — ١٣ . ويقول أيضا « والدليل يعتمد على الخيال وتصور للتناهى واللاتناهى ، يعتمد على التقديرات الوهمية والتجويزية الخيالية » وينتهى قائلا « القسمة العقلية حصرت المعلومات فى ثلاثة أقسام ... أى أننا فى عالم الازهان وليس فى عالم الاعيان » غاية المرام ص ٥٠ — ٢٥٣ .

لاحظ القدماء بعضها ورأى المحدثون البعض الآخر . فمن حيث منطق الاستدلال ، تقوم الأدلة كلها على بطلان الدور والتسلسل مع ان كليهما ممكن . فالدور هو التفكير العلمى أى تبادل الاثر بين العلة والمعلول . فقد يكون الشيء علة نفسه ، علة ومعلولا فى آن واحد . السحاب علة للماء ، والماء علة للسحاب وهو المثل المشهور مثل « الدجاجة والبيضة » فلا وجود لدجاجة أولى أو لبيضة أولى . كما أن التسلسل ما لا نهاية لا يستحيل سواء من الاول الذى ينتهى بضرورة وجود علة أولى أو من الآخر الذى ينتهى بضرورة موجود أول . فذلك هو الفكر الدينى فى اقصى درجة من التجريد قبل أن يتحول الى فكر علمى . ولماذا التفكير بطريقة الرجوع الى الوراء للبحث عن العلة مرات عديدة وضرورة التوقف فى التسلسل الى علة مخالفة فى الطبيعة والكمال لكل الغل ؟ وحتى على فرض أن هناك تسلسلا الى ما لا نهاية فلماذا يكون التسلسل دائما طوليا فى خط مستقيم وليس دائريا فتكون العلة اللاحقة علة للسابقة والعلة السابقة علة لللاحقة دون أن يكون هناك سبق مطلق أو لاحق مطلق ؟ يبدو أن الفكر الدينى فكر طولى تراجعى فى حين أن الفكر العلمى فكر دائرى تقدمى (٨٧) . ولماذا يكون التسلسل الى ما لا نهاية مرفوضا ؟ انه يمكن انذهاب الى العلل المباشرة ثم الى العلل الاولى دون أدنى حرج علمى ، وتكون صورة العلم بقدر البحث عن علل أولى للعلل المباشرة . بل ان التسلسل الى ما لا نهاية يكون باعثا مستمرا على تقدم العلم فى حين أن الوقوف عند علة مفترضة بالقفز عن طريق القلب يوقف العلم . فما دام العلم قد وصل اليها فقيم العلم بعد ذلك ؟ الحجة عن طريق التسلسل الى ما لا نهاية حجة عاطفية خالصة لان اللانهائى صياغة عقلية لعواطف التأليه حتى اذا كان الامر متعلقا بالرياضيات أو الطبيعة أو ما بعد الطبيعية (٨٨) . كما يستحيل العلم « بالله » عن طريق ابطال الدور والتسلسل الى ما لا نهاية لان ذلك ابطال للفكر العلمى ، وايقاف للفكر انعقلانى عن تقدمه وتحوله الى فكر علمى . فليس بديهيا تقدم المؤثر على

(٨٧) يعتمد الرازى خاصة لاثبات دليل الحدوث على ابطال الدور والتسلسل ، المحصل ص ١٠٨ — ١٠٩ .

(٨٨) اللع ص ٣٣ — ٣٤ ، الإبائة ص ٢٠ ، الانصاف ص ٣٣ .

الآثر أو العلة على المعلول . قد يؤثر الآثر في المؤثر ، والمعلول في العلة . كما يؤثر الابن في الأب ، والتلميذ في الأستاذ ، والمنسوخ في النسخ ، والجديد في القديم ، والحاضر في الماضي . هناك تبادل أثر وتأثر بين العلة والمعلول . وليست العلاقة من طرف واحد بل من طرفين . ليست احادية الطرف بل مزدوجة الاطراف . هذه العلاقة الاحادية هى التى جعلت الفكر الدينى كله يعطى الاولوية للعلّة الاولى على العلة الثانية ، و « الله » على العالم . وهى السبب التصورى الذى يجعل العلاقات الاجتماعية والسياسية ذات بعد واحد ، من الحاكم الى المحكوم ، ومن الرئيس الى المرؤوس ، ومن الاعلى الى الأدنى . وقد تنبه القدماء ايضا الى استحالة اثبات العلم بالله عن طريق ابطال التسلسل الى ما لا نهاية (٨٩) . فائقاف تسلسل العلل الى علة أولى يوجب التناهى وهو مصاد لتصور اللامتناهى وبالتالي يكون تسلسل العلل الى ما لا نهاية أقرب الى تصور التوحيد . كما أن وقوف التسلسل الى علة أولى وقوف تعسفى ليس له ما يبرره من عقل أو واقع أو مطلب الا رغبة ايمانية لاثبات « الله » كموجود أول أو كعلة أولى . كما انه خوف من المجهول ، وعجز عن حساب اللامتناهى ، وهو الحساب الذى برع فيه علماء الرياضة القدماء ، وايتار للسلامة ، وارتيكان للامان . ولا يمكن اثبات تناهى العلل عن طريق التصور الدائرى للمكان أى التقاء الطرفين فما زال التناهى يرمز اليه بالخط المبدود من الجهتين على مساحة مسطحة . ولا يتطلب تسلسل الممكنات انى ما لا نهاية بالضرورة وجود واقع أول فالامكانيات لا نهاية لها . وبتى تحقيقها بالفعل من داخل الامكانية وليس من خارجها . واعتبار الممكن فى حاجة الى غير ممكن لا هو نفسه ولا داخلا فيه هو التصور الخارجى للعلاقة بين الواجب الممكن على نمط التصور الخارجى للعلاقة بين الله والعالم .

أما بالنسبة لضعف منطق الاستدلال فيبدو فى عدة موضوعات منها انه اذا وجد دليلان فى كل مسألة ينفى كل منهما الآخر فيبطل المطلوب

اثباته (٩٠) . وقد برر القدماء ذلك برفض تكافؤ الأدلة ، وبوجود دليلين أحدهما أقوى من الآخر فيبطل الدليل الضعيف أو يبطلان الدليلين معا ولا ينفي ذلك وجود الشيء . وذلك في الحقيقة معارض بمنطق الاصوليين بتساعده « ما لا دليل عليه يجب نفيه » . كما تقوم كثير من الاستدلالات على برهان الخلف أى نفي النقيض حتى يثبت الشيء ، وذلك مثل اثبات حدود العالم بنفي قدمه (٩١) . وهو برهان سلبي يعتمد على سهول انحصار . فإن لم يكن حصر الاحتمالات شاملا انهدم الدليل . ونفى العكس ليس اثباتا للشيء بل نفي لضده فحسب . ولا بد للدليل أن يكون مثبتا خاصة ولو كانت هناك احتمالات أخرى لم تدخل في الحصر الاول ، وطبقا لقاعدة « ما لا دليل عليه يجب نفيه » فإنه اذا غاب الدليل المثبت وجب نفي الشيء . وعادة ما يكون اثبات بطلان قول الخصم ضعيفا . فالدليل الحدوث لا يقضى على اعتراضات الخصم و « تفنيد مزاعم القائلين بقدم العالم » (٩٢) . كما أن اعتراضات الخصم ضد المطلوب اثباته تترك بلا رد . لقد عرف القدماء بعض الاعتراضات الاساسية ضد دليل الحدوث ولكن

(٩٠) يوضح الايجي ذلك بقوله « ان يوجد هنا في كل مسألة تراد مذهبان متقابلان فيردد بينهما ترديدا مانعا من الخلو ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر يلزم نفي القدر المشترك » المواقف ص ٢٦٨ .
(٩١) الاقتصاد ص ١٩ — ٢١ .

(٩٢) يقول الآمدى « وما اعتمد عليه أيضا في هذا الباب ، الجهازة من المتكلمين وفضلاء المتقدمين المسلك المشهور والطريق المذكور وهو أنهم حصروا العالم في الجواهر والاعراض ثم قصدوا لاثبات الحركة والسكون أولا ثم لبيان حدثها ثانيًا لبيان تناهيها ثالثًا ثم لبيان امتناع عرو الجواهر عنها رابعًا ، ثم بنوا على ذلك أن العالم لا يسبق الحوادث ، وكل ما لا يسبق الحوادث حادث ، وهذه الطريقة وإن أمكن فيها بيان وجود الاعراض وكونها زائدة على الجواهر وإبطال القول بالكهون والانتقال فقد يصعب اقناع عرو جوهر عنها بل وقد يصعب بيان حدث كل ما لا يعرى من الجوهر عنه في وجوده من الحركات والسكنات وحنوث الحركة وإن كان مسلما . فليس يلزم منه حدث ما بطل به من السكون ، بل من الجائز أن يقول الخصم بقدمه وأنه لا أول له وفواته لا يدل على حدثه وإن دل على أنه لم يكن له ذلك لذاته » ، غاية المرام ص ٢٦١ — ٢٦٣ ، لذلك يقيم الآمدى حجته على خطوتين : ١ — ابطال القول بلزوم القدم . ب — اثبات الحدوث بعد العدم ، غاية المرام ص ٢٤٦ — ٢٤٧ .

سيادة الاشعرية طوت هذه الاعتراضات في حيز النسيان ، فالاشعرية لا يعترض عليها لانها وحدث نفسها بالصواب ، مع أن هذه الاعتراضات هي القادرة الآن على بعث الوجدان الفكرى في شعورنا القومى (٩٣) .

وهناك نقائص منطقية استدلالية اخرى في قلب عملية الاستدلال (٩٤) ، فمثلا يكون السؤال عاما مثل : ما الدليل على أن للخلق خالقا او للعالم صانعا ؟ وتكون الاجابة خاصة بتجربة التغير في الانسان واحواله . السؤال عن المخلوقات جميعها والاجابة عن تجربة واحدة . فهل يجوز الاجابة على سؤال عام بتجربة خاصة ؟ هل يجوز على سؤال مبدا اعطاء تجربة واقع ؟ وكيف يمكن بعد ذلك التعميم والاطراد ؟ وهل يثبت المبدأ بالتجربة . واذا كان يسهل رد الاشعرية على ذلك لانكارها صيغة العموم فكيف يمكن مناقضة منطقي الاصوليين الذى يثبت العموم ؟ واذا كان السؤال عن الادلة على الخالق تكون الاجابة بنفى كون الانسان خالقا ! والجواب غير السؤال ، السؤال عن اثبات صفة لله والجواب عن نفيها عن غيره ! هذا بالاضافة الى ما يمثل ذلك من تعذيب للذات واتهام النفس بالعجز وتعويض ذلك باثبات القدرة للتغير . كما يقوم الدليل على اثبات الصانع قبل اثبات الصنع ، والاولى اثبات الصنع أولا حتى يسهل بعد ذلك طلب اقامة الدليل على الصانع . ولا يغنى عن ذلك اعتماد الاشعرية على أن الجدل يقوم على التسليم بأحد الافتراضات جدلا . وفى كثير من الاحيان لا توجد حجج مقنعة عقلا بل توجد أدلة خطابية تعتمد على استهجان العامة

(٩٣) يذكر الآمدى اربعة اعتراضات رئيسية : ١ — ضرورة اثبات مرجح لوجود الحادث لأبد أن يكون قديما حتى لا تتسلسل المرجحات الى ما لا نهاية . ب ضرورة وجود مدة بينه وبين البارى والا التصق به ، والمدة اذا كانت متناهية كان البارى متناهيا ولذلك فهى لا متناهية مثل البارى وهذا يوجب قدم الزمان . ج — لما كان الوجود صفة كمال وعنده نقصان فان حدوث العالم يعنى أن البارى لم يزل جوادا وذلك نقص أما قدم العالم فانه يستتبع أن البارى لم يزل جوادا . د — ضرورة قدم المادة كلزوم لقدم الزمان . غاية المرام ص ٢٦٥ — ٢٧٤ .

(٩٤) هذه هي اعتراضات المعتزلة على الدليل سواء بالمنقشة باللفظ أو بالترتيب في حكم النظر والجدل أو بالمعاني كما يوردها الجوينى ، الشامل ص ٢٧٥ — ٢٨٧ .

من تصور بناء من غير بان وكتابة من غير كاتب . وهو لجوء الى البداهة الموجهة الى الخصم الذى ان لم يعترف بها وصف نفسه بالجهل أمام استهزاء العامة وسخرتها من الحكيم . وهى فى حقيقة الامر تشخيص للاشياء وتركيز على الجهة الفاعلة دون العلة الصورية والمادية والغائية . والخطر من ذلك كله انتقال الدليل من مستوى الطبيعة والكون الى مستوى الارادة الانسانية وانكار أن يكون الانسان فاعلا كسبا أو اختراعا وبالتالي هدم الاشعرية لذاتها . مع أنه ما لا يقدر عليه انسان لا يعنى العجز عنه على مبدأ الاشاعة فكيف التسليم بالعجز ؟ ولا يجوز اثبات المحدث مع نفى الاحداث والايجاد اثباتا للغائب على الشاهد على قصد وغاية . فمن أصول الاشاعة لا يتعلق فعل المرید المختار بالقصد والغاية . والعجيب الا يسلم الاشاعة بالمنطق الاصولى ويعتبرون قياس الغائب على الشاهد عيبا وهو أساس الفكر الدينى كله (٩٥) . ويظنون أن اندليل يقوم على ضرورات العقول وبدايتها مع أنه يقوم على فكر تجريدى يكشف عن ايمان دينى خالص وتصور علمى شائع (٩٦) . هذا بالإضافة الى أنه لا يمكن الاستدلال بالنقل والخصم ينكره . فالاستدلال بمعنى الآية قد يعارض بمعنى آخر أو بآية أخرى فكلاهما ، الحجة ونقيضها حجة سلطة . وإذا كان الغرض من استعمال الآية التقريب الى الافهام فيمكن للخصم استعمال الشعر والمثل والحكمة الشعبية لتقريب ما يريد الى افهام خصومه ، وهذا اقلال من شأن النقل ومن قيمة استعماله (٩٧) .

(٩٥) يقول الجوينى « أقصى ما قالوه (أنصار قدم الجواهر) الاستشهاد بالشاهد على الغائب وهو باطل » ، الشامل ص ٢٤٩ — ٢٥١ (٩٦) الشامل ص ٢٦٢ — ٢٦٤ .

(٩٧) يدل ارتباط أدلة اثبات الصانع بمنطق الاستدلال ما يرد كثيرا فى هذا الجزء من سرد المناهج الاستدلال فمثلا يورد القاضي عبد الجبار ردا على اعتراض حول علاقة الدليل بالمدلول أربعة أنواع : أ — أن ندل بطريقة الوجوب كما يثبت فى العلة لأنه لولا الحركة لما حصل متحركا . ب — أن ندل بطريقة الصحة فنقول لولا كونه قادرا لما صح الفعل . ج — أن ندل بطريقة الدواعى والاختيار فنقول لولا كون الفاعل للقيح جاهلا أو محتاجا لما اختاره . د — أن ندل بطريقة الحسن وهى الأدلة الشرعية فنقول لولا وجوب الصلاة لما حسن من الله ايجابها ، المحيط ص ٥٥ — ٥٦ . انظر الفصل الثالث ، نظرية العلم ، الأدلة العقلية .

وقد يجبّ البعض في دليل الحدوث دورا . اذ يقوم اثبات السرنس على افتراض الجوهر ، واثبات الجوهر على افتراض العرض كما يقوم اثبات حدوث العالم على افتراض موجود قديم واثبات الموجود القديم بحدوث انعام . والدور المنطقي هو في حقيقة الامر موقف شعورى يقوم على عواطف التالىة وموجود في العالم . ليس المهم الاسبقية الزمنية للموجود في العالم او لعواطف التالىة بل المهم العملية الشعورية التى تحدث في شعور موجود في العالم وغارق في عواطف التالىة ، وهى العملية التى تجعل من عواطف التالىة الاساس وهن العالم الفرع او التى تجعل من العالم الفرع بناء على عواطف التالىة كأساس (٩٨) .

وتقوم الادلة على خلط في اللفاظ والمعانى والمصطلحات بالرغم من اننبية على اهمية التمييز بينها قبل صياغة كل دليل (٩٩) . هناك خلط في الادلة الثلاثة بين القدم بالزمان والقدم بالذات . فالقدم بالذات وليس في انزمان اى أنه قدم بالرتبة والشرف وليس قدما في الزمان ، قدم ميتافيزيقي وليس قدما فيزيقيا . القدم بالرتبة والشرف قدم انساني لان الرتبة او الشرف مقولات انسانية (١٠٠) . ليس الجوهر سابقا على الاعراض

(٩٨) يصوغ الآمدى حجته على خطوتين . ا - ابطال القول بلزوم القدم . ب - اثبات الحدوث بعد العدم ، غاية المرام ص ٢٤٦ - ٢٤٧ ، ويقول : « وفي ابطال الادلة سلك فيه المتكلمون بيان افتقار العالم الى صانع مبدع أولا ثم بيان ابطال اليجاد ثانيا » غاية المرام ص ٢٤٨ - ٢٥٠ .

(٩٩) يقول الجوينى : « القول في حدث العالم يبنى على تقديم اصول وشرح فصول وايضاح عبارات واصطلاحات بين المتكلمين ، ولا يتوصل الى اغراضهم الا بعد الوقوف على مراجعهم ومعانى كلامهم فيما يحتاج الى بسط القول فيه الشئ ومعناه وحقيقته والعرض وماهيته » الشامل ص ٢٢٣ .

(١٠٠) صاغ الشهرستائى رواية عن الآمدى دليل الحدوث ابتداء من القول في اقسام التقدم والتأخر معا حتى لا يقع المتكلم في الخلط بين التقدم بالزمان والتقدم بالشرف او الرتبة وجعلها . ا - التقدم بالزمان . ب - التقدم بالشرف (العالم والجاهل) . ج - التقدم بالرتبة (الامام

بأنزمان بل هو سبق بالرتبة والشرف . فالتقدم بالوجود الذى هو موضوع الأدلة هل هو مخالف للتقدم بالزمان أو الشرف أو الرتبة أو الطبع أو العلية ؟ هل هناك تقدم بالوجود الخالص أم أن الوجود تجربة شعورية لا تنفصل عن القيمة وبالتالي فهو أيضا بالرتبة والشرف ؟ وكلها متولات انسانية خالصة من الزمان مثل القدم والحدوث أو عن الوجود مثل الجوهر والعرض أو عن الحرية مثل القدرة والاختيار والترجيح أو عن العواطف الانسانية مثل الحاجة والافتقار . وان كثرة استعمال الفاظ تأثير واحتياج تدل على أن الاستدلال استبدال انسانى وجدانى عاطفى وليس استدلالا عقليا أو واقعيا . فالانسان هو الذى يحتاج وليس الأشياء ، وأن يكون المحتاج اليه له سبق الفضل على المحتاج (١٠١) . والافتقار مثل الاحتياج . الانسان هو الفقير الى « الله » و « الله » هو الغنى . ويمكن أن تثار كثير من المشاكل الوهمية يمكن حلها بطريقة تثبت

والمأموم (. د — التقدم بالطبع (الواحد والاثنين) . ه — التقدم بالعية أو بالذات (الشمس والضوء) . و — التقدم بالوجود (المكان) ، وذلك من غير التفات الى سائر وجوه التقدم السابقة وهو تقدم الله على غيره ، غاية المرام ص ٢٥٨ — ٢٥٩ ، أما الخصم فانه يعترض على هذا القسم السادس ويرجعه الى الاقسام الخمسة الاولى ، غاية المرام ص ٢٦٠ — ٢٦١ ، ويذكر الشهرستاني خمسة أنواع من التقدم مبينا السبب « ومدار المسألة على الفرق بين اليجاد والايجاب وبين التقدم والتأخر وأن ما حصره الوجود فهو متناه من غير فرق بين الأقسام وما لا يتناهى قط لا يتصور الا فى الوهم والتخيل دون الحس والعقل . ولابد من بحث على محل النزاع حتى يتخلص فيكون التوارد بين النفس والاثبات على محل واحد فيصبح انقسام الصدق والكذب والحق والباطل . ولا يتبين محل النزاع الا بالبحث عن اقسام التقدم والتأخر » ، وينفى كل انواع التقدم خاصة المكان والزمان ويظل فقط التقدم بالعية . نهاية الاقدام ص ٧ — ٩ . المحصل ص ١٠٨ — ١٠٩ ، الشامل ص ١٦٦ ، ص ١٨٧ — ١٨٩ ، أصول الدين ص ٥٩ — ٦٠ .

(١٠١) يستعمل الرازى كثيرا مفاهيم الافتقار والاحتياج والاستغناء ، المحصل ص ١٠٨ — ١٠٩ وكذلك النفسى ، النفسية ص ٥٢ ، والتفتازانى ، شرح التفتازانى ص ٥٢ — ٥٥ ، والغزالى فى الاقتصاد ، انظر أيضا ، الانصاف ص ١٧ — ١٨ ، التمهيد ص ٤٤ — ٤٥ ، النظامية ص ١١ — ١٣ ، الارشاد ص ٢٨ — ٢٩ ، الشامل ص ٢٦٢ — ٢٦٧ .

وجود ما يراد اثباته ، وبالتالي يكون الموضوع كله أقرب الى التمرين العقلى لموقف وجدانى ، واتساق الوجدان مع العقل ، واتساق الذات مع العالم . بل ان موضوع التقدم بالزمان نتيجة للوهم والخيال وليس بناء على شهادة الحس أو أوائل العقل ، تكشف عن البعد الوجدانى الانسانى فى الاستدلال .

ان أهمية هذه الأدلة فى حقيقة الامر ليست فى أنها تثبت شيئا بل لأنها تكشف عن عمليات شعورية ، كيف يحاول العقل التعبير عن عواطف الإيمان ، فالبراهين على وجود « الله » هى محاولات الشعور للاستدلال عقلا على وجود الذات المشخصة ، محاولات عقلية خالصة يقوم بها الذهن لتبرير الموقف الشعورى واعطاء اساس عقلى لعواطف التأليه . فالبراهين على وجود « الله » لا تثبت شيئا فى الخارج بل تكيف الشعور مع ذاته ، ومحاولة الذهن اعطاء اساس نظرى لعواطف التأليه . والاتجاه العقلى الخالص الذى اسقط ان يتمص كل عواطف التأليه فى الصياغات العقلية لا يحتاج الى صياغة أدلة لاثبات ذات مشخصة تكون بؤرة لعواطف التأليه تتجمع حولها الصفات فى حين أن الاتجاه العقلى النسبى الذى لا يكون معادلا لعواطف التأليه يحتاج الى مثل هذه الصياغات العقلية لصب ماتبقى من عواطف التأليه دون تصريف فعلى . الاول يمثل المعترلة ، لذلك لم يحتجوا الى صياغة براهين على وجود « الله » والثانى يمثل الاشاعرة الذين كانوا بحاجة الى صياغة مثل هذه البراهين . وكلما زادت العقلانية قد لا يحتاج الشعور الى مثل هذه النقطة الثابتة سواء كانت ذاتا أم فردا أو غيرا كى تتوقف حركة الشعور لديها فالشعور فى عملية التنزيه لا يتوقف مطلقا . حركة الشعور ذاتها هى الموضوع دون أى تدخل من العقل أو من الإرادة لتثبيت نقطة فيه . وفى هذه الحالة يكون موضوع التنزيه ماهية خالصة بلا ذات . واذا أعطيت للماهية معنى الذات فان موضوع التنزيه يكون بلا ماهية ولا ذات . بل ان حركة الشعور ذاتها وعملية التنزيه التى لا تتوقف رد فعل على التجسيم والتثبيت بالذهاب الى الاتجاه المضاد . لقد استطاع الذهن صياغة عدة أدلة تقوم فى الحقيقة على أساس انفعالى واحد وهو الانتقال من هذا العالم الى عالم آخر ، من الحس الى العقل ، من المادة الى الصورة ، من الحادث الى القديم ، من الممكن الى الواجب ، من المركب الى البسيط . الخ . بناء على عاطفة

التطهر ، وأن الحق المطلق ليس من هذا العالم بل يسود عليه من فوقه ،
وهى لغة الجماعة المنتصرة أو الحاكم المتعالى . والباعث على هذه
انقسمة العقلية فى الحقيقة تطهر دينى وليس نظرة علمية لظاهرة موجودة ،
أى أنها نوع من التعبير الانثنائى وليست فكرا خبريا ، مهمتها تبخير
العواطف والانفعالات وليس التحليل العلمى للواقع . وفى أسوء الحالات ،
يعيش العقل على ذاته ، ويتحول الى ذات وموضوع فى آن واحد حتى ينعدم
الموضوع كتجربة حية فى الشعور وكأن الإنسان مع منطق خالص وينتهى
الاحساس بالشئ . ان الاعتماد على القسمة العقلية والمحااجة بالدلة
تفقر الوجود فالوجود أغنى بكثير من القسمة العقلية ، وبالتالي يتحول
الموضوع كله الى مجرد جدل صورى فارغ يتبخر الموضوع فيه ، فلا يوجد
حينئذ الا العقل الصورى ، وكأننا بصدد موضوعات رياضية خالصة (١٠٢) .

ويعترف المتكلم صراحة بأنه يستخدم الطبيعة من أجل اثبات وجود
« الله » وليس لدراستها وتحليلها وفهمها على ما هى عليه من أجل
السيطرة عليها واستخدامها والانتفاع بها فى حياته العملية . الطبيعة
لديه مجرد حامل لافعال ارادة خارجية مشخصة ، وتتخلص دراسة الطبيعة
فى البحث عن هذه الافعال والاستدلال بها على فاعلها الاوحد . فهو
استخدام رأى للطبيعة يذهب بها الى ما بعد الطبيعة وليس استخداما
أفقيا للطبيعة يجعلها تاريخا حيا وعالميا للإنسان يسكن فيه ويتصل مع
الآخرين ، ويحقق فيه رسالته . الطبيعيات الهيات مقلوبة الى أعلى كما
أن الإلهيات طبيعيات مقلوبة الى أسفل . فكل ما يصف به المتكلمون من
حدوث للطبيعة أنها هو مقدمة للإلهيات الشائعة ، وجود « الله » ، الخلق
من عدم . العالم حادث لأن « الله » قديم ، والعرض فى محل والجوهر
فى حيز لأن « الله » ليس فى محل وغير متحيز . العالم فان لأن « الله »

(١٠٢) وذلك مثلا مثل حجج الغزالى فى اثبات مقدمات دليل الحدوث ،
الاقتصاد ص ١٥ — ٢١ ، وكذلك حجج الرازى ضد قدم العالم ، المسائل
ص ٢٣٣ — ٣٣٦ ، ومثل قسمة الأشعرى الى احتمالات كون الجواهر
قديمة فهى اما أن تكون مجتمعة أو مفترقة أو مجتمعة ومفترقة أو لا مجتمعة
ولا مفترقة ثم عرض كل احتمال على العقل ، الشامل ص ٢٤٩ — ٢٥١ ،
ويبدو ذلك خاصة فى المؤلفات المطولة مثل الشامل مثلا ص ٢٢٣ — ٢٢٥ .

باق . العالم له أول لان « الله » لا أول له . فكل ما يقال في وصف العالم انها هي الهيات مسبقة او الهيات مقلوبة بالرغم مما يبدو عليها من رؤى حية تعتمد على الحس والمشاهدة وأوليات العقل وبديهياته .

فاذا كان العقل قد انتهى الى فراغ ، والطبيعة الى انها الهيات متنبوية يكون السؤال هل هناك براهين نظرية على اثبات الذات ام ان انبراهين عملية خالصة ؟ ان براهين اثبات الذات اذا كان المقصود منها الذات الفردية فانها ليست براهين نظرية بل تجارب وجدانية بديهية . الذات موجودة ومرادفة للشعور ، والشعور هو الوعي بالذات ، والوعي بالعالم ، والوعي بالآخرين . وهذا هو الوعي الطبيعي الشرعى . اما اذا كان المقصود بالذات الذات الكلية ، الحقيقة المطلقة ، الوعي الشامل فان البراهين أيضا ليست براهين نظرية لاثبات حقائق شئية بل براهين عملية لتحقيق هذا الوعي المطلق في التاريخ والذي تحول على أيدي المتكلمين الى وعى مشخص نتيجة لفقدان الوعي بالذات والوعي بالعالم وحتى أصبح وعيا مزيفا . وهذا هو المقصود من ارتباط التوحيد عند القدماء بالمسائل العملية كالسياسة لان التوحيد مرتبط اشد الارتباط بمسائل تحقيق العقيدة والرسالة في التاريخ وليس بالموضوعات النظرية (١٠٣) .

٧ — هل يمكن العلم بالذات ؟ : قد يتصدر موضوع امكانية العلم « بالله » مبحث الذات قبل الادلة على وجود الصانع ، وقد ينهى مبحث الذات . يمكن ان يأتى في البداية كسؤال عن امكانية وصف الذات في ذاتها او بالنسبة الى غيرها في مظاهرها وقد يأتى في النهاية كاستدراك (١٠٤) . وقد تظهر المسألة مع ذكر أوصاف الذات سواء قبل الحديث عنها أو بعدها . وقد تظهر أيضا كمسألة عن مبحث الماهية وامكان معرفتها في نهاية مبحث

(١٠٣) وهذا هو السبب الذي لأجله غلب على كتب الفرق الأولى الطابع الغملى في مسائل الامة والايمان والعمل كما يقلب عليها مسائل التأويل والاختلافات في تفسير النصوص مثل « التنبيه والرد » ، « الفرق بين الفرق » ، « مقالات الاسلاميين » .

(١٠٤) يأتى في البداية عند البيضاوى في طوابع الأنوار ، ص ١٥١ — ١٥٢ ، وفي النهاية عند الأيجى في المواقف ص ٣١٠ — ٣١١ .

الصفات والتساؤل عن عددها . وقد يتصدر مبحث الماهية مبحث الصفات بعد تقسيمها الى سلبية وثبوتية ، وتتصدر السلبية ، فالصفات السلبية - أول محاولة لاقامة بناء تصورى للذات عن طريق نفى صفات التشبيه مما يتضمن الاجابة من قبل باستحالة العلم بالذات (١٠٥) . وقد يلحق المبحث بالوجود كأول وصف للذات ، وهو مبحث الماهية وامكان معرفتها ، وأنه ليس من البشر معرفة كنه « الله » (١٠٦) . ولهذا السبب أيضا وضع في موضوع جواز الرؤية باعتبار أن الرؤية أحد مصادر العلم . فكلاهما مستحيل ، الرؤية مستحيلة ، والعلم بكنه « الله » مستحيل . ولكن لما كانت الرؤية اقرب الى نفى المحل مانها وضعت في الاستحالة كأحد أحكام اسفل الثلاثة . وكان يمكن أن يوضع امكان العلم بالله أيضا في الاستحالة لولا انه بدأ كمقدمة لوصف الذات او كنهاية قد تدل على التقريب والمشاركة . والحقيقة أن هذا التساؤل الذي صدر به القدماء بحثهم عن الذات وأوصافها او ختموا به بحثهم عن صفات الذات انها يكشف عن رؤية علمية لجوهر الفكر الدينى وهو الى اى حد يمكن اعتبار هذه الأوصاف والصفات تصف شيئا بالفعل في « الله » أم انها موقف انسانى خالص تقوم على قياس الغائب على الشاهد ، وبالتالي قياس « الله » على الانسان أوصافا وصفاتا ؟ الى اى حد يمكن اعتبار الالهيات الهيات بالفعل تصف موضوع « الله » أم انها انسانيات مقلوبة تكشف عن ذات الانسان ؟ فإذا كان الاحتمال الاول هو الواقع يكون الفكر الدينى قد أصاب موضوعه ورآه ووصل اليه وجودا ومعرفة . واذا كان الاحتمال الثانى هو الواقع يكون الفكر الانسانى قد فرض نفسه وكشف عن جوهر الذات وهو انها تخلق وضوعها عن ذاتها ، فالموضوع هو الذات في مرحلة انعكاس الرؤية . وبالتالي يكون « الله » هو الذات التى تتحدث عن نفسها وتعلن عن وجودها للآخرين كمثال عندما يستحيل اثبات وجودها كواقع ، فالاغتراب عن العالم هو بداية حديث الذات عن نفسها باعتبارها موضوعا اى باعتبارها

(١٠٥) المحصل ص ١١٠ — ١١١ .

(١٠٦) معالم أصل الدين ص ١٧ — ١٨ .

الها « ، خارج العالم ، ويكون الوعي بالعالم هو شرط حديث الذات عن نفسها باعتبارها ذاتا موجودا في العالم .

لذلك قسم القدماء الحديث الى نوعين : الاول في وقوع العلم « بالله » ، والثاني في جواز العلم « بالله » والحديث عن الوقوع سابق على الحديث عن الجواز فحجة الواقع ابلغ من حجة الامكان . ومادام الامر أصبح واقعا فانه بالضرورة يصبح ممكنا . البداية هنا من الواقع الى الفكر وليس من الفكر الى الواقع ، والبحث موجه نحو اشياء فعلية وليس عن افتراضات وهمية .

فمن حيث الوقوع يستحيل العلم « بالله » . وما قاله الفلاسفة أو المتكلمون أو الصوفية انما هو نوع من التقريب ، بلغة انسانية ، وبمفاهيم انسانية تعبيرا عن تجارب انسانية في مواقف انسانية (١٠٧) . وان كل ما يقوله الانسان عن « الله » انما هو تقريب للفهم ، مرتبط باللغة وبالتجربة وبالموقف وبالعصر . وسيظل هناك باستمرار فارق بين الخطاب الدينى والموضوع الدينى لا يمكن عبوره بأى حال والا انتهى التعالى ذاته المعبر عنه بعبارة « تعالى الله عما يصفون » (١٠٨) . لا يمكن الحديث عن الله اذن الا عن طريق التشبيه والتقريب ، ولا يمكن الادعاء بان الحديث عن الله مطابق لحقيقة الله . وقد استعمل القدماء في اثبات ذلك حججا عقلية عديدة مثل « كل ما خطر ببالك فالله خلاف ذلك » ، وغيرها كثير من الكتاب والسنة والاثار أو حججا عقلية تقوم على التفرقة بين الجوهر والامراض . لا يمكن معرفة « الله » كجوهر ولكن يمكن معرفة أعراض الجوهر أو تجلياته في العالم . وبلغة الصوفية ، لا يمكن معرفة

(١٠٧) هذا هو موقف العقلاء المحققين الذى يعبر عنه الايجى بقوله « ان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر ، وعليه جمهور المحققين » المواقف ص ٣١٠ ، ويقول الرازى ، « ذهب ضرار من المتكلمين والغزالى من المتأخرين الى اننا لا نعرف حقيقة ذات الله وهو قول الحكماء » المحصل ص ١٣٦ .

(١٠٨) التراث والتجديد ، موقفنا من التراث للتقديم ص ١٢٧ — ١٣٠ ، المركز العربى للبحث والنشر ، القاهرة ١٩٨٠ .

الله بل يمكن فقط الاستدلال عليه من آياته في الكون (١٠٩) . ولا يقال ان « الله » ماهية لا يعلمها الا هو فذلك تحصيل حاصل لاتنا نتحدث هنا عن ماهية يمكن معرفتها ، ونعلمها نحن (١١٠) . فالوجود هو معرفتنا به ، والشئ ادراكنا له ، فالمعرفة شرط الوجود ، والادراك اثبات للشئ . ولا يعنى ذلك ان « الله » سر لا يمكن معرفته كما هو الحال في المسيحية ، سر لا حيلة للإنسان امامه الا الايمان به لان « الله » مبدا معرفي ؛ ووظيفة ذهنية تجعل الانسان قادرا على المعرفة وليس عاجزا عنها . « الله » باعتباره تعالىا يجعل الذهن في بحث مستمر عن الخالص والصورى ويحميه من الوقوع في القطعية والمذهبية أى في التوحيد بين اللفظ والمعنى ، بين العبارة والدلالة ، بين الصياغة والفكرة ، بين الخطاب الدينى والموضوع الدينى . كما أنه مبدا انطولوجى يكشف عن الوجود كمطلب ويضع واجب الوجود كمقتضى في مقابل العدم فالوجود هو الاساس والعدم طارئ عليه . وهو أيضا مبدا أخلاقى يعبر عن تمثّل الانسان لمثل أعلى عاملا على تحقيقه ، وكما عبر الاصوليون القدماء عن ذلك في وضع

(١٠٩) يعبر الابجى عن هذا الموقف بالحجة الاولى الآتية : « المعلوم منه أعراض عامة كالوجود اوسلوب ككونه واجبا أزليا أبديا ليس بجوهر ولا في مكان أو اضافات ككونه خالقا قادرا عالما . ولا شك أن العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة بل على أن ثمة حقيقة مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر الحقائق ، وأما عين تلك الحقيقة فلا . كما لا يلزمنا من علمنا بصدور الأثر الخاص عن المغناطيس العلم بحقيقته المعينة بل بأن حقيقته مغايرة لسائر الحقائق » ، المواقف ص ٣١٠ - ٣١١ ، ويعرض الرازى نفس الحجة قائلا « المعلوم منه سبحانه أما السلوب كقولنا ليس بجسم والماهية مغايرة لسلب ما عداها وأما الإضافات كقولنا قادر فلا شك أن الماهية مغايرة لها لأن المعلوم من قدرة الله أنه أمر مستلزم للتأثير في الفعل على سبيل الصحة ، أما ماهية القدرة فمجهولة ... ولما دل الاستقراء على أنا لا نعلم من الله الا السلوب أو الإضافات وثبت أن العلم بها لا يستلزم العلم بالماهية ثبت أننا لا نعلم الله حقيقة » المحصل ص ١٣٦ .

(١١٠) في قول آخر ان ضرارا وحفصا اثبتا ماهية لله لا يعلمها الا هو ، وهى رواية عن أبى حنيفة وجماعة من أصحابه من أهل السنة أى أن الله يعلمها بلا دليل ولا خبر ونحن نعلمه بدليل وخبر ، الملل ج ١ ، ص ١٣٣ - ١٣٤ ، معالم أصول الدين ص ٥٨ .

الشريعة للامتثال ووضعها للتكليف (١١١) . وهو مبدأ جمالى فنى يجعل الإنسان قادرا بالصوت على ادراك العالم وجماليات اللغة التى تكشف عن المعانى وتحيل الى الاشياء . وهو مبدأ اجتماعى يظهر فى نظام اجتماعى وفى تكوين أمة . وهو قانون تاريخى يظهر من خلال مسار التاريخ وحركته . فبالرغم من أنه لا يمكن معرفته الا أنه موجود كمبدأ عام ، وظيفة معرفية ، أو حقيقة انطولوجية ، أو قيمة أخلاقية ، أو نظاما اجتماعيا أو قانونا تاريخيا . بالرغم من أنه لا يمكن معرفته « كنهه » الا أنه يمكن التحقق من وجوده فى الحياة الانسانية الفردية والاجتماعية (١١٢) . وهذا هو ما قصده القدماء بأن ما يعرف منه أعراض كالوجود أو سلوب بنفى التشبيه أو اضافات ونسبة . يعرف وجودا وليس كمعرفة ، وهو خالص لا تشبيه فيه لأنه يعبر عن الوعى الخالص . ومع ذلك يشار اليه عن طريق التقريب واللغة والمشاركة ، فلا يعرف الا بالنسبة والانسافة ولا يعبر عنه الا باستعارة الاسماء ، ومن ثم يظهر قياس الغائب على الشاهد فى التصور واللغة على السواء ، كل الصفات اذن اما معلومة أو تقريبية . المعلوم هو الوجود وكيفياته مثل الازلية والابدية اى هناك واجب الوجود قديم وباق ثم صفات السلوب وهى نفى لا اثبات . اما صفات المعانى فهى اضافية اى بالنسبة الى شئ آخر ، تقريبية توضيحية . وبالتالي لا يكون عند البشر معرفة كنه « الله » (١١٣) . ويستشهد القدماء بالعلم الطبيعى فى عدم معرفة كنه الضوء أو المغناطيس على استحالة

(١١١) هذه مصطلحات الشاطبى فى الموافقات . انظر رسالتنا
The Revolution of the Transcendence, UNU, Tokyo 1987. وايضا، 3 ième partie, Les Méthodes d'Exégèse,

(١١٢) انظر بحثنا « المقومات الثقافية للشخصية العربية » ، الدين والثورة فى مصر ج ١ ، فى الثقافة الوطنية .

(١١٣) يقول الرازى « فى أنه ليس عند البشر كنه الله تعالى . والليل عليه أن المعلوم عند البشر أحد أمور أربعة : أما الوجود وأما كيفيات الوجود وهى الازلية والابدية والوجوب ، وأما السلوب وهى أنه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ، أما الاضافات وهى العالوية والقادرية والذات المخصوصة الموصوفة بهذه الصفات . المفهومات مغايرة لها لا محالة ، وليس عندنا من تلك الذات المخصوصة الا أنها ذات لا ندري ما هى الا انها موصوفة بهذه الصفات . وهذا يدل على أن حقيقته المخصوصة غير معلومة » معالم اصول الدين ص ٦٧ — ٦٨ .

معرفة كنه الذات وبعلم النفس على استحالة معرفة كنه النفس . أما معرفة الذات من الآثار فتلك هى الغاية من التوحيد بمعرفة الطبيعة . فالتوحيد توجه نحو الطبيعة أو فكرة موجهة للشعور نحو الطبيعة أو افتراض نظرى تفسر على أساسه الظواهر الطبيعية . الوجود والكيفيات فى « الله » تحيل الى الجواهر والاعراض فى الطبيعة ، والسلوب والاضافة هما طريقا التنزيه والتشبيه فى الحديث عن الوعى الخالص حرصا على التعالى والتقريب فى نفس الوقت ، وتمسكا بالافارقة والطول فى آن واحد .

وقد اكد القهاء على ذلك أيضا لاثبات أن هذه المعارف كلها سواء الصفات السلبية (ما يستحيل على « الله ») أو الصفات الايجابية (ما يجب « لله ») أو الصفات الجائزة (ما يجوز على « الله ») كلها صفات تقريبية تكشف عن وقوع الشراكة فيها بين الانسان و « الله » . هى كلها صفات انسانية تقال على « الله » أو صفات « الهية » تقال على الانسان . ولما كان الانسان على علم بنفسه دون غيره فانها تكون صفات انسانية تقال على « الله » قياسا ، عن طريق قياس الغائب على انشاهد أو استقاطا عن طريق استقاط ما فى النفس على « الله » أو مجازا عن طريق اللغة . الانسان عالم قادر حى ، سميع بصير متكلم يريد بالحقيقة ، و « الله » كذلك بالمجاز حرصا على التنزيه ، وحفاظا على النعالي . « تعالى الله عما يصفون » (١١٤) . « الله » ليس موضوع ادراك حسى ولا ادراك شعورى نفسى ولا تصور عقلى ومن ثم لا يمكن

(١١٤) هذه هى الحجة الثانية التى يقدمها الايجى بقوله « ان كل ما يعلم منه لا يمتنع تصور الشراكة فيه ولذلك يحتاج فى نفيه عن الفير — وهو التوحيد — الى الدليل . وذاته المخصوصة يمنع تصوره من الشراكة ، فليس المعلوم ذاته المخصوصة ، وعكسه هو المطلوب » الواقف ص ٣١١ ، ويقول الآمدى : « ان استدعاء التميز بالوصف الأخص انما يكون عند الاشتراك بين الذوات ، والبارى مبين بذاته لجميع مخلوقاته ، وأنه ليس بمجانس لها والا للزم أن يشاركها فى كونها جواهر وأعراضا وكل ذلك محال ، وهو الأغوص » ، غاية المرام ص ١٣٤ ، ويعرض الرازى الحجة كالاتى « لا يمكن تصور شيء الا ادراكه بالحس أو غيره بالنفس أو نتصوره بالعقل أو ما يتركب عن الثلاثة ، والماهية خارجة عن هذه الأقسام وبالتالي فهى غير معلومة لنا » ، المحصل ص ١٣٦ .

معرفة . ولا يمكن القول بأنها متصورة بدليل الحكم عليها بأنها غير متصورة لأن الحكم بالنفى نفى للحكم وليس اثباتا له . وحتى ولو كانت متصورة نفيا فان ذلك لا يعنى أنها متصورة ايجابا . ويظل التصور الوحيد « لله » هو نفى التصور ، وهو ما يعنيه تعالى أيضا في العبارة السابقة . وبالتالي يكون التصور الوحيد « لله » هو انه غير قابل للتصور سواء كان هذا النفى للتصور في عرف المنطقة تصورا أم غير تصور . ان معرفة وجوده شيء ومعرفة أوصافه وصفاته شيء آخر . اذ يمكن للانسان ان يشعر بوجوده دون أن يتصوره ، فالوجود سابق على المعرفة ، والشيء سابق على تصوره (١١٥) . وقد يذهب البعض درجة أكثر فينفى الوجود ذاته ويرفض اعتبار « الله » كائنا أو وجودا خالصا قائما بنفسه ويرده الى مجرد اثبات لاسم لا اثباتا لواقع امعانا في تحليل الشعور ومعرفة كيفية صياغات العبارات (١١٦) .

أما بالنسبة الى جواز العلم « بالله » فان السؤال عن الامكانية افتراض خالص لا يمكن الإجابة عليه إلا من خلال الواقع والذي اعطى الاجابة بالاستحالة . ومع ذلك تستحيل امكانية العلم « بالله » لان « الله » لا يمكن أن يكون موضوعا في قضية حملية . « الله » طبقا للتعريف لا يحده حد ، والحد لا بد له من جنس وفصل ، والله ليس له جنس ولا فصل ، وبالتالي استحالة التعريف المنطقي (١١٧) . لا يوجد الا العلم عن طريق

(١١٥) ذهب جمهور المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة الى انها معلومة بحجة أننا نعرف وجوده ، ووجوده عين ذاته فلا بد وأن تعلم ذاته والا لكان الشيء الواحد بالاعتبار معلوما ومجهولا . المحصل ص ١٣٦ .

(١١٦) هذا هو رأى عباد بن سليمان ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٨٣ .

(١١٧) هذا هو موقف الفلاسفة الذي يلخصه الايجي كالآتي « لأن المعقول اما بالبدئية واما بالنظر . والنظر اما في الرسم ولا يفيد الحقيقة ، واما في الحد ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها كما مر ، فلا يمكن العلم بها » ، المواقف ص ٣١١ ، ومع الفلاسفة بعض الاشاعرة كالغزالي وامام الحرمين . ومنهم من توقف كالقاضي ابي بكر وضرار بن عمرو . وكلام الصوفية في الاكثر مشعر بالامتناع دائما ، شرح الجرجاني ص ٣١١ ،

انرسم أى التقريب والوصف الخارجى وهو أقل يقينا من المعرفة عن طريق الحد . أما العلم الذى يقذفه « الله » تعالى فى القلب فيتحول الى علم ضرورى وليس استدلاليا فانه علم ذاتى خالص يحدث لفرد دون فرد . والعلم عن طريق الكشف والالهام ليس من طرق العلم فى أصول الدين التى اجمعت على النظر ، ويخضع لتقد العلوم الكشفية مثل الفردية وغياب مقياس للصدق . ولا يمكن الحديث عن ذات « الله » مساوية لسائر الذات أو مخالفة لها لانه لا يمكن معرفتها اصلا حتى يمكن الاجابة على السؤال (١١٨) . وكل ما لدينا من احوال أو صفات أو معان فكلها تقريبية مشتركة . ولا يمكن الحديث عن ماهية الله معرفة عن الوجود أو عن الوجود معرى عن الصفات . فالقول بأن ماهية الله غير مركبة لان التركيب يعنى افتقارها الى اجزائها وبالتالي تكون ممكنة أيضا هو قول تشبيهى يقوم على أن الكل أفضل من الجزء ، وأن الجزء يقوم بالكل . والماهية المعرفة عن الوجود والعدم لا يعقل امكانها . لا يوصف « الله » بالماهية لانها تعنى المجانسة للأشياء ولانها توجب المجانسات بنفسول

ويقول البيضاوى « فى معرفة ذاته ، مذهب الحكماء أن الطائفة البشرية لا تعنى معرفة ذاته لانه غير متصور بالبداهة ، ولا قابل التحديد لانثناء التركيب فيه . ولذلك لما سئل موسى أجاب بذكر خواصه وصفاته فتنسب الى الجنون فذكر صفات أبين وقال « ان كنتم تعقلون » . والرسم لا يفيد الحقيقة . وخالفهم المتكلمون ، ومنعوا الحصر ، وألزمهم بأن حقيقته تعالى هو الوجود المجرد عندهم هو معلوم طوالع الأنوار ص ١٥٥ ، وقد أمسك هشام بن سالم ومحمد النعمان (شيطان الطاق) عن الكلام فى الله . ورويا عن يوجبان تصديقه أنه سئل عن قول الله « وان الى ربك. المنتهى » قال : اذا بلغ الكلام الى الله فامسكوا عن القول والتفكر فيه حتى ماتا . الملل ج ٢ ، ص ١٣٨ .

(١١٨) ماهية الله مخالفة لسائر الماهيات لعينها خلافا لأبى هاشم فانه قال ذاته مساوية لسائر الذات فى الذاتية وانها تخالفها بحالة توجب احوالا أربعة هى الحية والعالمية والموجودية والقارية . . . أكثر المعتزلة ذهبوا الى أن جميع الذات متساوية فى الذاتية لأن المفهوم من الذات عندهم هو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه ، والصفة التى تفرد بها أبو هاشم بانباتها لله دون غيره هى صفة لالهية . التلخيص ص ١١١ — ١١٢ ، المحصل ص ١١٠ — ١١١ .

مقدمة فيلزم التركيب . أما السؤال عن الحقيقة دون وصف فإن أقصى ما يمكن معرفته هو بيان حدود اللغة وأن الجنس هو الجنس اللغوي لا المنطقي أى بيان أنه لا يمكن وصف ذات بشيء ذاتى . إنما كل شيء تقريب ومشاركة (١١٩) . ولا يمكن أن تكون ماهية الله عين وجوده كما هو الحال عند الفلاسفة فالوجود ليس الماهية ، ولا يمكن وصفه بأنه متقيد بأنه غير عرض للماهية « فאלله » هو الوجود المطلق (١٢٠) . كما أن ذلك يتناقض مع قول الفلاسفة عامة بأن حقيقته غير معلومة للمخلوق . كما أن التعريف سلبي لأنه يقوم على غير التقيد أو على القيد السلبي ، ولا يمكن تعريف انشئ سلبياً فحسب ، فذلك جمع بين المعرفة والجهل في آن واحد . وفي هذه الحالة لا يفترق عن باقى الوجود المجرد من الماهية . ولا يمكن تصويره بالبداهة ، ولا يمكن حده لأن الحد يقتضى التركيب و « الله » ليس مركباً . ولا يمكن معرفة الماهية إلا بذكر خواصها ، ولا يمكن حصر الخواص . وكل الخواص تقريب من الإنسان وتقع فيها المشاركة . فإذا قيل الوجود كما تقول الفلاسفة فلا بد من معرفة صفاته ، وبالتالي يكون الاسلام موقف المتكلمين إذ لا يمكن معرفة شيء من وجوده فالوجود أيضاً مشترك . لذلك فضل المعتزلة القول بأن « الله » لا ماهية له . إذ لا تخلو الماهية من أن تكون هى الله أو تكون غيره . فإن كانت غيره والماهية لم تزل فلم يزل مع « الله » غيره وهذا شرك . وإن كانت هو هى وكنا لا نعلمها فنحن لا نعلم « الله » والجهل كفر . ولو كانت له ماهية لكانت له كيفية وهذا تشبيه (١٢١) . ويفضل الفقهاء القول بأن لله ماهية هى

(١١٩) المحصل ص ١١ — ١١٢ ، التلخيص ص ١١٢ ، النسفية ص ٦٣ ، التفتازانى ص ٦٣ — ٦٤ ، الخيالى ص ٦٣ — ٦٤ .

(١٢٠) ذهب ابن سينا الى أنه لا حقيقة لله إلا الوجود المتقيد بقيد كونه غير عارض للماهية ، معالم أصول الدين ص ٣٦ — ٣٨ ، المحصل ص ١١٠ — ١١١ ، التلخيص ص ١١١ — ٢ .

(١٢١) أجمعت المعتزلة على انكار القول بالماهية وأن لله ماهية لا يعلمها العباد ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٥ ، ص ٢٥٦ ، فصل فى ابطال ما ذهب اليه ضرار من اثبات ماهية لا يعلمها إلا الله المحيط ص ١٥٨ — ١٦٠ ، والعجيب أن الخياط يدافع عن المعتزلة فى انكار الماهية . وينسب

انيته نفسها وأنه لا جواب لمن سأل ما هو البارى الا ما أجاب به موسى فرعون . الجواب ليس لدينا ولا عند « الله » . ومع ذلك فمن أبطل الماهية فقد أبطل حقيقة الشيء . ولكن أولى مراتب الاثبات الانية ، اثبات جود الشيء فقط . وفي غير الله اختلفت الانية عن الماهية لاختلاف الاعراض في المسؤول عنه . ونحن لا نعلم عنه الا ما أجبر به هو عن نفسه (١٢٢) . والحقيقة أن القول بأن له ماهية هي انيته تحصيل حاصل فالماهية هي الانية والمطلوب معرفة ما الانية . ولا يمكن أن تكون هي الماهية والا وقعنا في الدور . ولا يمكن القول بأن « الله » قد وصف نفسه بهذه الصفات في كلامه ، في الوحي ، وأن الانسان انما يصف الله بصفات وصف « الله » نفسه بها وبالتالي تستحيل وقوع الشراكة وذلك لان كلام « الله » عن نفسه مختلف عن كلام الانسان عن « الله » مستعملا كلامه عن نفسه . « الله » من حقه الحديث عن نفسه ولكن الانسان ليس من حقه الحديث عن الله حتى ولو استعمل حديث « الله » عن نفسه والا أخذ الانسان موقف « الله » . وفي هذا تجاوز لموقف الانسان وزحزحة « الله » عن موقعه . كما أن كلام « الله » عن نفسه واصفا اياها انما هو خطاب للانسان ، بصفات انسانية على وجه التقريب ، وبلغة انسانية . لقد استعمل «الله» أيضا التقريب للافهام وبالتالي كان الوحي لغة انسانية يتحدث بها « الله » لفهم الانسان . فالشراكة واقعة من داخل الوحي بغرض الافهام والتقريب الى الذهن ، وما كان « الله » ليتحدث عن نفسه مباشرة كاشفا

ذلك القول الى تشنيع ابن الراوندى الذى يروى دفاما عن قول ثمامة بالماهية أن القول بها كفر عند المعتزلة ، الخياط ص ٨٧ ، ويروى ابن الراوندى أن ضارا . وحفصا يقولان بالماهية وكذلك ثمامة وحسين النجار وسفيان بن سختان وبرغوث في حين ينكر الخياط كون ضار وحفص من المعتزلة لانهما مشبهان يقولان بالماهية ، وينكر قول ثمامة بالماهية ، الانتصار ص ١٣٣ — ١٣٤ .

(١٢٢) هذا هو قول ابن حزم عندهما يساوى بين الانية والماهية ، ويقول انا لا نعلم الا ما علمه الله وهي أسماء الله الحسنى لقوله « ولا يحيطون به علما » حتى اذا علمنا الله فائنا لا نحيط به علما ، الفصل ج ٢ ، ص ١٥٣ — ١٥٥ .

نفسه حتى يراها الانسان مباشرة ودون لغة (١٢٣) . وما دام الانسان قد اعد قراءة حديث « الله » عن نفسه واصفا اياها فانه لا يوجد ضامن انه يفهم هذا الوصف تماما كما قصده « الله » . اذ يخضع استعماله لوصف الله لنفسه في الوحي لقواعد التفسير واصول التأويل . وعادة ما يستعمله الانسان لحسابه الخاص، بتجاربه وفهمه ومعانيه ، ولا يوجد اى ضمان للتوحيد بين هذا الفهم وقصد « الله » . ان الغاية من حديث « الله » في الوحي ليس وصف ذات « الله » بل سعادة الانسان ورغائيه في هذه الدنيا ، فان قصد « الله » هو الانسان ، وبالتالي يكون حديث الانسان عن « الله » ذاتا وصفاتا وافعالا انما هو قلب القصد « الله » من الوحي ، وتغيير لهذا القصد من الانسان الى « الله » ، فاذا كان « الله » لم يأخذ ذاته موضوعا للحديث فكيف يأخذ الانسان « الله » موضوعا لكلامه ؟ ان وصف « الله » نفسه ذاتا وصفاتا وافعالا انما القصد منه اظهار البعد المبدئى المثالى في شعور الانسان . فذات « الله » انما هو الوعى الخالص ، وصفاته انما هى مجموعة المبادئ التى تنظمها الذات فى اطار معرفى خالص . والافعال انما هى تحقق هذا الوعى المبدئى فى التاريخ . وبالتالي لا تشير الذات والصفات والافعال الى كائن مشخص يعرف كل شئ ، وقادر على كل شئ بل تشير الى هذا البعد النظرى والعملى فى الشعور الانسانى .

وفى الحركات الاصلاحية الحديثة بدأت الدعوة الى العود الى الاشياء من جديد ، والتأمل فى الآثار والآيات فى العالم وليس فى كنه الذات (١٢٤) . ولكن ليس السبب فى ذلك قصور العقول عن معرفة كنه

(١٢٣) وهذا ما طلبه اليهود ونفاه الله . انظر فى آخر هذا الفصل موضوع الرؤية .

(١٢٤) يستعمل حديث « تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى ذاته فتهلكوا » . وتضيف « رسالة التوحيد » « ثم ان الله لم يجعل للانسان حاجة تدعو الى اكتناه شئ من الكائنات وانما حاجة الى معرفة العوالم والخواص » . والمهم هو اتجاه العقل نحوها وذلك عن طريق « النظر الى الخلق يهدى بالضرورة الى المنافع الدنيوية . ولما الفكر فى ذات

الاشياء بل العود الى العالم واكتشاف قوانينه والقضاء على الاغتراب ، ونحويل النظرة الى خارج العالم دون تشخيص للحقائق . فالحديث عن « الله » يبرز عندما يتوقف الحديث عن العالم ، وتشخيص الحقائق يبدأ عندما يعجز الانسان بعقله عن فهم معانيها المستقلة وبيادته على تغييرها وتنظيمها وتوجيهها والسيطرة عليها . السؤال عن ماهية « الله » اذن يدل على وعى مغترب في العالم وهو الوعى المزيف في حين أن العود الى العالم يكشف عن الوعى بالعالم ، وهو الوعى الصحيح . انه لا يكفى انكار الماهية كما تفعل المعتزلة أو تحريم النظر في ذات « الله » كما يفعل الفقهاء بل لابد من بيان سبب هذا الانكار وعلة هذا التحريم . ومتى يظهر السؤال عن ذات « الله » وفي أى ظروف اجتماعية وسياسية يتم مثل هذا التساؤل النظرى الخالص ، خاصة وأن لفظ « ذات » فى الوعى يشير الى مضمون الوعى كما يعبر عن الاتجاه والحركة فى المجتمع أو عن لب الاشياء وجوهرها الحسى بعيدا كل البعد عن السؤال النظرى لوعى مغترب (١٢٥) .

الخالق فهو طلب للاكتناه من جهة وهو ممتنع على العقل البشرى لما علمت من انقطاع النسبة بين الوجودين والاستحالة التركيب فى ذاتها وتطاول إلى ما لا تبلغه القوة البشرية من جهة أخرى ، فهو عبث ومهلكة ، عبث لأنه سعى الى ما لا يدرك ومهلكة لأنه يؤدى الى الخبط فى الاعتقاد ولأنه تحديد ما لا يجوز تحديده وحصر ما لا يصح حصره . رسالة التوحيد ص ٤٨ — ٥١ .

(١٢٥) لفظ « الذات » لغويا هو أحد أسماء الخمسة الذى يدل على العلاقة بين شيئين فى صيغة المؤنث المفرد . وقد استعمل فى القرآن مفردا مذكرا مرفوعا « ذو » ٣٥ مرة ، ومنصوبا « ذا » ١٦ مرة ، ومجرورا « ذى » ٢٤ مرة ، ومثنى مذكرا مرفوعا مرتين « ذوا » ومنصوبا مرة « ذوى » وجمع مذكر منصوبا مرة « ذوى » . أما « ذات » فهي مذكورة ٣٠ مرة فى المؤنث المفرد ، ومرتين فى صيغة المثنى ، مرة مرفوعا « ذواتا » ومرة مجرورا « ذواتى » . وهى تشير فى استعمالها الى مضمون الشعور ١٢ مرة فى صيغة « ان الله عليم بذات الصدور » (٣ : ١١٩) ، (٥ : ٧) ، (٣١ : ٢٣) ، أو « والله عليم بذات الصدور » (٣ : ١٥٤) ، (٦٤ : ٤) ، أو « انه عليم بذات الصدور » (٨ : ٤٣) ، (١١ : ٥) ،

ثانيا : أوصاف الذات وصفاتها :

وبعد اثبات الذات يبدأ وصفها . فمرتبط بسؤال امكانية العلم بالذات سؤال آخر وهو أخص وصف تتميز به الذات وهل هناك صفات أخرى لا نعلمها اذا ما تم حصر الصفات ؟ فعلى فرض امكانية العلم بالذات عن طريق آثارها التى تدل عليها فهل يمكن ابتداء من هذه الآثار وصف الذات فى نفسها أو فى غيرها أو فى أفعالها ؟ وهنا يظهر موضوع الصفات الذى أصبح لب التوحيد . ثم تمايزت الصفات عن الأوصاف بعد حصرها وتصنيفها الى نفسية ومعنوية ، سلبية وثبوتية . وعلى الرغم من أنها كلها تقريبا انسانية وتشبيهات وقياس للغائب على الشاهد . ماذا تعنى صفة ؟ هل الصفة شيء ؟ هنا يظهر الحس من جديد ويفرض

=
٣٥ : ٢٨) ، (٣٩ : ٧) ، (٤٢ : ٢٤) ، (٦٧ : ١٣) أو « وهو عليم بذات الصدور » (٦٤ : ٤) . والاستعمال الثانى الأكثر شيوعا وصف لصفات الأشياء ١٢ مرة مثل السماء والأرض ، والجنة والنار ، والربوة والحدائق والنخل والافنان مثل « والسماء ذات الحبك » (٥١ : ٧) ، « والسماء ذات البروج » (٨٥ : ١) ، « والسماء ذات الرجوع » (٨٦ : ١١) أو الأرض « والأرض ذات الصدع » (٨٦ : ١٢) ، أو الجنة « وبدلناهم بجنتين ذواتى أكل خيط » (٣٤ : ١٦) ، أو النار « سيملى نارا ذات لهب » (١١١ : ٣) ، « النار ذات الوقود » (٨٥ : ٥) ، أو الربوة « وأويناهما الى ربوة ذات قرار ومعين » (٢٣ : ٥٠) أو الحدائق « فأنبتنا به حدائق ذات بهجة » (٢٧ : ٦٠) ، أو النخل « والنخل ذات الأكمام » (٥٥ : ١١) ، أو الافنان « ذواتا أفنان » (٥٥ : ٤٨) ، وهى كلها تشير الى صفات الأشياء الحسية . وقد ينتقل الوصف الى صفات الأفعال للأفراد والمجتمعات ثلاث مرات مثل الحمل فى « وتضع كل ذات حمل حملها » (٢٢ : ٢) ، أو الشوكة فى « وتودون أن غير ذات الشوكة تكون لكم » (٨ : ٧) ، أو البنيان والعمران « أرم ذات العماد » (٨٩ : ٧) . والاستعمال الثالث يشير الى الحركة والاتجاه فى المكان أربع مرات مثل اليمين والشمال فى « وترى الشمس اذا ظلتت تزاور عن كهفهم ذات اليمين » ، وإذا غربت تقرضهم ذات الشمال » (١٨ : ١٧) ، « ونقلبهم ذات اليمين وذات الشمال » (١٨ : ١٨) ، ويشير استعمال واحد الى العلاقات الاجتماعية مثل « وأصلحوا ذات بينكم » (٨ : ١) ، والغريب أن الفقهاء وفى مقدمتهم ابن حزم أم يقووا بهذا التحليل للفظ كما فعلوا فى الصفة للتحقيق من شرعيته .

نفسه على التنزيه . فاذا كان التنزيه قد استطاع أن يتخطى عن كل مظهر من مظاهر التشخيص حتى ولو كان ذاتا أو فردا أو غيرا فإنه يضعف أمام الحس الذى يجعل الصفة شيئا (١٢٦) . أما اذا اجتمعت الصفات فقد لا تكون بالضرورة اشياء لان المجموع يعطى كلا جديدا يستطيع أن يتجاوز الصفة المفردة بصفته ، وهى عملية شعورية ثانية يكون بها الكل اقوى من الجزء . ولا يمكن أن تكون الصفة الا شيئا مادامت تصف ذاتا موجودة . فالشئ موجود والموجود شئ . ولما كان وصف الصفة بالشئ يوحى بالشئىة المرفوضة فى التجسيم فهل تكون الصفة معنى ؟ المعنى اقرب النصورات الى التنزيه لان الشئ يوحى بالجسمية فالاجسام وحدها هى الاشياء فى حين أن المعنى مشخص بل دلالة خاصة (١٢٧) . ولما كان المعنى مجردا ذاتيا والذات حسية موضوعية لم يوف المعنى كل حق الصفة . فاذا لم تكن الصفة شيئا أو معنى فهل هى اسم ؟ وماذا يعنى اسم ؟ الاسم هو اختيار انسانى للفظ من اللغة العادية للتعبير به عن مضمون شعورى أو للإشارة به الى شئ موجود فى الواقع اذا تم الاتفاق على ربط هذا الاسم بهذا المسمى . وعلى هذا النحو يكون التوحيد بين الاسماء والصفات انتقال من اللغة الى الشئ بلا برهان أو من الذات الى الموضوع دون اتفاق مسبق على تطابق هذه الاسماء مع تلك المسميات (١٢٨) . فليس كل عالم عالما بالضرورة لمجرد تسميته باسم عالم ، وكل قادر لا يكون قادرا بالضرورة من مجرد تسميته قادرا . هذه المعانى الثلاث لكلمة صفة انها تكشف عن صعوبة وصف الذات التى لا يمكن العلم به . وماذا يعنى وصفها

(١٢٦) يرى سليمان بن جرير وكذلك الزيدية أن العلم شئ والقدرة شئ والحياة شئ ولكنه لا يقول ان صفاته اشياء فى حين يقول أصحاب الصفات بأن الصفات اشياء ويأن البارى شئ بصفاته مقالات ج ١ ، ص ١٣٨ ، ص ٢٣١ ، ج ٢ ، ص ٢٠٣ .

(١٢٧) يرى الجبائى أن مجرد معنى الصفة اثبات للذات ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٥ .

(١٢٨) هذا هو موقف أصحاب الحديث وأهل السنة فى القول بأن أسماءهم هو هو ، مقالات ج ١ ، ص ١٣ ، ص ٣٢٠ ، وهو أيضا موقف عبد الله بن كلاب فى التوحيد بين الاسماء والصفات ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٢ .

بصفات تقريبية ؟ هل هذه الصفات تدل على أشياء بالفعل أم تشير الى مجرد معانى ذهنية لا توجد في الاعدان أم هى مجرد أسماء والفاظ من اللغة للتعبير بها من مضمون شعورى وموقف انسانى خالص فى ظرف اجتماعى وسياسى معين كنوع من الابداع الشعرى أو الفكرى ؟

١ — تداخل الاوصاف والصفات : ويميز القدماء بين الوصف والصفة.

فالوصف للذات والصفة لآثارها ومتعلقاتها ، الوصف لا لمعنى فى حين ان الصفة لمعنى ، الوصف للوجود والصفة نفى أو اثبات . الوصف للنفس والصفة للمعنى ، ومع ذلك يصعب التمييز بين اوصاف الذات وصفاتها ، بعض الاوصاف تدخل فى الصفات ، وبعض الصفات تدخل فى الاوصاف ، فبتدخالن معا مثل تداخل دليل الوجود (وصف الوجود) وانتفاء الجسمية (وصف القيام بالنفس) مع الصفات المعنوية السبعة (١٢٩) . وقد تتداخل بعض اوصاف الذات فى مضمون الايمان مع صفاتها (الواحد ، الموجود ، الاول ، القديم) دون فصل بين اوصاف الذات وصفاتها ، والتعرض لمسائل المشابهة والمماثلة والجهة دون التعبير عنها بمقولاتها الخاصة وهى المخالفة للحوادث والقيام بالنفس بل الاكتفاء بالحديث عن الاستواء وسائر الصفات الحسية المتنازع عليها (١٣٠) . وقد تذكر اوصاف الذات مخططة بالصفات دون وعى تصورى بالتمييز بينها (قديم ، موجود ، واحد ، شئ ، نفس) ورفض التشبيه (النور ، اليد ، الساق ، الاصبع ، الحياء ، الذهب ، النزول ، الجسم ، الاستواء على العرش ، المكان ، الرؤية) وعدم استقرار احصاء الصفات بعد ، وادخال المتفق عليها (ست اوصاف للذات وسبع لصفاتها) مع المتنازع عليها (١٣١) . وقد تدخل اوصاف الذات كجزء من اعلان النوايا والتعبير عن بناء الشعور الايمانى وكأنها جزء من العقائد دون أية قسمة نظرية الى اوصاف وصفات ودون أى بناء نظرى للذات . وتعتمد هذه العواطف الايمانية على الشواهد

(١٢٩) اللمع ص ١٧ — ٣١ ، الابانة ص ٣١ — ٣٩ .

(١٣٠) الانصاف ص ١٨ ، ص ٢٣ — ٢٥ ، بحر الكلام ص ٢ — ٣ .

(١٣١) بحر الكلام ص ١٧ — ١٩ .

النظلية والآيات القرآنية (١٣٢) . وفي شرح أصل التوحيد ، تذكر بعض
أوصاف الذات دون ذكر لها مثل الوجدانية ، والتنزيه ، وانكار الرؤية
والقدم ودون احصاء لها أو للصفات دون بناء عقلى محكم حتى عند
النزعات العقلية (١٣٣) . وقد لا تذكر المسألة كلية ، مسألة الذات والصفات
ولكن تذكر النظريات العامة مثل التوحيد ، وينكر فيه وصف الواحد ،
وابطال التشبيه ، ورفض جميع صورته كاثبات الصور والجهة وجعل
« الله » محلا للحوادث ، والحديث عن الجهة والقيام بالنفس والدخول
والخروج (١٣٤) . وقد تأتي الأوصاف والصفات في صيغة مسائل ، فتظهر
أوصاف الذات دون تمييز بينها وبين الصفات . وتظهر دون احصاء
(اثنى عشر) ، ولا يراعى الترتيب . فيأتى الوجود بعد القدم والبقاء .
وتضاف أوصاف مثل إضافة الشيء الى الوجود ، ويفصل بين الحلول
والاتحاد ، الاول ضد النصارى والثانى ضد الصوفية . ويعاد القدم للذات
والصفات (ضد الكرامية) . ثم تظهر نفس الصفات الحسية (الألوان
والروائح والطعوم) والانفعالية (اللذة والالم) مما يكشف عن عنصر
التشبيه الوجدانى (١٣٥) . ويتم المزج بين أوصاف الذات وصفاتها
عند المتقدمين والمتأخرين على حد سواء (١٣٦) . ففى مصنفات العقائد
المتأخرة يخلط بين أوصاف الذات وصفاتها ، ولا يتم حصرها أو احصاؤها ،
ومع ذلك يمكن التمييز بينها . فتتداخل أوصاف الواحد والقديم مع
النسفات المعنوية السبع على أنها صفات أفعال ثم تتلوها صفات السلوب
دون احصاء أو عد مع أنها تبلغ الأربع عشرة صفة ، تتلوها الصفات
انسبع من جديد ، ثم يأتى جواز الرؤية فى النهاية (١٣٧) . وقد تذكر

(١٣٢) بحر الكلام ص ٢ — ٣ وذلك مثل « قل هو الله أحد ، الله
الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد » ففيها اثبات الوجود
والوجدانية ضد المثبة والمجسمة . ويتضح ذلك عادة فى « البسملات » .

(١٣٣) الانتصار ص ٥ — ١١ .

(١٣٤) نهاية الاقدام ص ٩٠ — ١٠٢ ، ص ١٠٩ — ١٢٢ .

(١٣٥) المسائل ص ٣٤٢ — ٣٦٠ .

(١٣٦) النظامية ص ١٦ — ٢٩ ، الغيث ص ٣ .

(١٣٧) النسفية ص ٥٢ — ٦٨ ، ص ٩١ — ٩٤ .

انصفات بلا احصاء أو تقنين وأهمها القدم والوجود والكمال تتخللها الصفات المعنوية السبعة ثم تأتى اوصاف السلب وتنزيه الذات من النقائص كالشبه والمثل والشريك والظهير والخلول والحدوث والاتحاد والجوهر والعرض والجسم الحيز والجهة والحركة والانتقال . وتنتفى عنه أيضا مضادات الصفات المعنوية السبعة كالجهل والكذب ثم تأتى السلبية فى النهاية . وبعد الامعمال تظهر اوصاف الذات من جديد على انها واحدة ، فآذات غير متبعض ولا متجزأ ، ولا حد له ، ولا نهاية له من أجل التركيز على وحدة الذات مع اوصافها وصفاتها (١٣٨) . كل ذلك يدل على امرين : الاول أن التمايز بين الاوصاف والصفات انما نشأ متأخرا . اما فى البداية فقد كانت كلها محاولات لوصف الذات . ثانيا أن التمييز بين أنواعها وتصنيفها ثم عدّها واحصاءها لم يستقر الا متأخرا مما يدل على أن البداية كانت مجرد محاولات واجتهادات صرفة قبل أن يظهر البناء العقلى المحكم نتيجة للتطور ولتعدد الاجتهادات .

٢ — تبادل الصدارة بين الاوصاف والصفات : ويسعب أيضا ايجاد

علاقة متوازنة بين الاوصاف والصفات . فاحيانا تكون الصدارة للاوصاف على الصفات فتكون الاوصاف هى الغالبة ، واحيانا أخرى تكون الصدارة للصفات على الاوصاف فتكون الصفات هى الغالبة . ففى صدارة الاوصاف على الصفات تبدو الاوصاف أهم من الصفات بكثير خاصة فى مضادات الاوصاف من تشبيه وتجسيم وثنوية ، وكان الصفات مشكلة تالية للاوصاف وذلك لتقص النظريات المعارضة فيها (١٣٩) . ولاول مرة نذكر اوصاف الذات فى معرض نفى التآليه والتجسيم والتشبيه دون ذكر براهين ايجابية عليها الا من نهايات دليل الحدوث فى أن الحوادث لا بد لها من

(١٣٨) العضدية ج ١ ، ص ٢٢٦ — ٣٠١ ، ج ٢ ، ص ٢ — ١٨١ ، ص ٢١٧ — ٢٢٢ .

(١٣٩) هذا هو موقف الباقلانى فى « التمهيد » اذ لا تتعدى الصفات ص ٤٧ — ٤٨ ، ص ١٥٢ — ١٦٠ فى حين أن الاوصاف تشمل ص ٦٦ (فى أن صانع العالم واحد) ، ص ٥٢ — ٩٦ (فى رفض الثنائية وجوهر النصارى والاتحاد) ، ص ١٤٨ — ١٥٢ (فى التجسيم) .

محدث أو أن صانع الحوادث أحدثها من لا شيء وذلك في باب « معرفة الصانع ومعرفة نعوته الذاتية » . فسببت أوصاف الذات النوعية الذاتية في مقابل الصفات المعنوية السبعة وهى الصفات القائمة بالاله . وتظهر أو صفات الذات بلا احصاء أو ترتيب (القدم ، الوجود ، القيام بالنفس ، الوجدانية ، المخالفة للحوادث) . لا يوجد عدد محدد لأوصاف الذات ولكنها تتداخل مع صفاتها . فالبقاء مثلا يدخل مع الصفات المعنوية مع بقاء الصفات ، ويشك في سفة القدم (١٤٠) . وقد يتركز الموضوع كله في تنزيه الله عن الجسمية بعد مقدمات ثلاث لاثبات الوجود ونفى الجسمية عنه ، ويدخل فيها نفى الحيز والجهة ، وفي تأويل التشابهات لنفى الجسمية . وفي تقرير مذهب السلف أيضا تنفى الجسمية والتشبيه ، ويدخل في ذلك نفى اليد والعين . الخ . أو الانفعالات كالفرح والحياء . الخ . ولا تظهر من أوصاف الذات الا النفس على معنى التشبيه (١٤١) . وفي معرض النظريات والتصورات المخالفة تظهر أوصاف الذات بطريق الضد . فنفى التشبيه يذكر استحالة كونه جسما ، وتقديسه عن الجهات والمحاذيات ، واستحالة كونه عرضا ، واستحالة كونه جوهرًا ، وتأويل آيات التشبيه والتجسيم ، واثبات الواحد ، واثبات القديم مع القدرة والعلم والحياة (١٤٢) . ويزداد ذكر أوصاف الذات في المؤلفات المتأخرة بعد القرن الخامس وكان مشكلة الصفات هى التى عمت التوحيد في القرون الاولى ردا للتشبيه والتجسيم فلما انتصر التنزيه ظهرت أوصاف الذات . وقد تذكر أوصاف الذات ، القدم ، بعد تقسيم العالم الى محدث وقديم ثم الوجود ثم الواحد ، وأنه شيء ، وأنه نفس ، وأن له يد وأصابع وساق ، ولا يجوز وصفه بالمجئى أو النزول . ويذكر الاستواء ونفى المكان واثبات الرؤية ، ويذكر

(١٤٠) هذا هو موقف البغدادى في « أصول الدين » ص ٦٨ — ٨٨ ، ص ١٠٨ — ١٠٩ .

(١٤١) هذا هو موقف الرازى في « أساس التقديس » ، ص ٣ — ٧٤ .

(١٤٢) الشامل ص ٢٨٧ — ٣٤٢ ، الارشاد ص ٣٤٥ — ٦٢٥ .

كل ذلك دون بناء نظرى أو تسورى (١٤٣) . وفى بعض الموسوعات المتأخرة لا تظهر مسألة الصفات على الإطلاق فى حين تظهر الأوصاف . ولا تظهر إلا بعض المسائل النظرية من مقدمات الصفات كالصفة والموصوف والعلة والمعلول والوحدة والكثرة مما يوحى بأننا ما زلنا بصدد الأمور الاعتبارية ، فى عالم الأذهان ، ولم نخرج بعد الى عالم الاعميان (١٤٤) . وقد لا تظهر الصفات الا مرة واحدة عرضا فى نطاق ذكر صفات التشبيه الا القرآن (١٤٥) .

وفى صدارة الصفات على الأوصاف تذكر صفات الذات قبل أوصافها مما يدل على تراجع أهمية الأوصاف وتصدر الصفات . وتغلب صفة الوجدانية على غيرها فى باب مستقل وتكون أول الأوصاف . ثم يأتى إبطال التشبيه تحت أحكام العقل الثلاثة ، وفى إبطال التشبيه تدخل المخالفة للحوادث (١٤٦) . وعندما تتصدر مباحث التوحيد أدلة اثبات انصاف تأتى صفة الوجدانية وأدلتها ثم تأتى الصفات السبع دون احصاء كذلك . تتصدر الصفات على الأوصاف ، وتأتى الأوصاف بطريق انشائي تعبر عن الكمال دون بناء نظرى أو تصور محكم مثل الكمال وتنزهه عن النقص ، وعدم كونه جسما وجوها وعرضا وفى مكان وفى جهة ، وعدم اتصافه بالكيفيات المحسوسة ، وتنزهه عن الاتحاد وال طول ، وتنزهه

(١٤٣) بحر الكلام ص ١٧ — ٢٩ .

(١٤٤) يقول الهروى الحفيد « ذكروا الصفة مع الموصوف لا عين ولا غير وكذا الجزء مع الكل فأولاه صاحب المواقف بأن المراد لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية أقول : هذا التوجيه لا يلائم الأشاعرة من أن الصفة منها ما هو عين الذات كالوجود ومنها ما هو غيره كالخالق ومنها ما هو لا عين ولا غير كالعلم » الدر النضيد ص ١٣٩ — ١٤٠ .

(١٤٥) يقول أبو المعين النسفى « واليد من صفاته الأزلية بلا كيف ولا تشبيه كالسمع والبصر والعلم والقدرة والإرادة والكلام » ، بحر الكلام ص ١٩ ، ص ٢٩ — ٣٤ .

(١٤٦) غاية المرام ص ٢٥ — ٢٠٠ ، ويتحدث الآمدى عن القانون الثانى « فى اثبات الصفات وإبطال تعطيل من ذهب الى نفيها » ص ٢٧ — ١٣٣ .

عن الزمان وعن الحدوث وعن الأولوية والآخرية . ويذكر البقاء والقدم من الصفات المختلف فيها مع التكوين وتنتهى بالرؤية . وعلى هذا النحو سارت الدراسات الثانوية للمعاصرين فجماعت أوصاف الذات بعد صفاتها ، وعلب عليها التقسيم حسب الفرق أو الأشخاص وليس حسب الموضوعات (١٤٧) . وفى المصنفات الاعتزالية تنصدر الصفات الأوصاف دون احصاء لها . تشرح الأوصاف وتحلل دون عد وذلك يدخل فى علوم التوحيد . يظهر الوجود مع الصفات الخمس (إذ أن الكلام والارادة داخلان فى العدل) . وفى الأضداد يذكر العدم وهو ما يستحيل عليه . ويذكر الواحد فى فصل مستقل ويرد فيه على النصارى . كما تذكر صفات السلوب التى يجب نفيها عن الاله مثل نفى الحاجة والجسمية والعرض والرؤية . ويذكر البقاء مع القدم دون أن يكون صفة خاصة (١٤٨) . وقد لا تذكر أوصاف الذات لاعتراضات على وصف الوصف والنعته والصفة ولكن ينفى التشبيه والجسمية والحركة والمكان والجوهر والعرض ، ويوضح معانى المكان والاستواء ، ونفى الأسماء والصفات غير التوقيفية كالقديم ، والتوحيد بين النفس والذات على أنهما الأمر والخبر ، وإثبات الماهية على أنها أنية ، وإعادة تأويل الوجه واليد والعين والجنب والقدم والاصبع والنزول والرؤية ، وإثبات الواحد إثباتا انشائيا لا تصوريا (١٤٩) . والسؤال الآن : هل تكشف الاعتراضات على اللغة والمصطلحات والألفاظ عن اعتراضات جوهرية على تصورات التوحيد ووصف الذات على هذا النحو وعلى امكانية العلم بها ؟ هل اللغة موضوعة يمكن تغييرها ؟ هل هى تقريبية ظنية لا تلغى المسافة بينها وبين المعانى والمدلولات ؟

(١٤٧) التحقيق التام ص ٤٨ — ١٠٦ .

(١٤٨) شرح الأصول الخمسة ص ١٢٨ — ١٣٠ ، ومع أن الأجزاء الثلاثة الأولى للكتاب « المغنى فى أبواب التوحيد والعدل » للقاضى عبد الجبار مفقودة ، وهى عن الذات والصفات إلا أن الجزء الرابع عن نفى الرؤية ، والخمس عن الوجدانية . وهو بالقياس الى « شرح الأصول الخمسة » والى « المحيط بالتكليف » يكشف أيضا عن الموقف الاعتزالي وهو صدارة الصفات على الأوصاف دون احصاء للأوصاف ، المغنى ج ٤ ، رؤية البارى .

(١٤٩) الفصل ج ٢ ، ص ١١٠ — ١٤٤ .

٣ — تصنيف الأوصاف والصفات : ويبدو أن التمييز بين الأوصاف

والصفات إنما كان في حد ذاته بداية لتصنيفها جميعا . فالأوصاف ليست لمعنى في حين أن الصفات لمعنى وكان الوصف هو الشيء ، والصفات هي مظاهره ، أو أن الوصف هو الجوهر والصفات هي الأعراس ، علاقة حامل بمحمول . والسؤال الآن : كيف يتخلى علم أصول الدين بعد تأسيسه لنظرية العلم التي تقوم على وجوب النظر وأوائل العقول عن المعنى ويجعل الأوصاف موضوعا لا معنى ؟

ثم انتقل التصنيف الى صفات نفسية وصفات معنوية الاولى اوصاف والثانية صفات ، وهي أولى المحاولات المستقرة لتصنيف الصفات ، انصفات النفسية هي اوصاف الذات في نفسها بينما الصفات المعنوية هي صفات الذات في علاقتها بالغير . الأولى صفات لازمة للنفس دون تعليل بطل قائمة فيها في حين ان الثانية احكام ثابتة للذات الممثل بعل قائمة بها (١٥٠) . وكلاهما يجب « لله » ، الأولى مثل عدم التحيز ، والثانية مثل العلم . وتسمى الصفات النفسية أحيانا الصفات الوجودية أي المتعلقة بوجود الذات (١٥١) . وقد كان اثبات الصفات المعنوية خطوة متوسطة بين الذات الخالية من الصفات واثبات صفات التشبيه ، وتسمى الصفات القائمة بالاله في مقابل اوصاف الصانع في ذاته (١٥٢) . والسؤال الآن : كيف يتم استبعاد مبحث العلة والمعلول من الصفات النفسية وتبقى غير معلة فيبطل التعليل ؟ يبدو أن علم أصول الدين يبدأ في التنازل عن بعض مقدمات النظرية سواء في نظرية العلم أم في نظرية الوجود ، تاركا الاحكام النظرية الى سيادة الايمان التقليدي .

(١٥٠) يشرح امام الحرمين هذا التمييز قائلا « القول فيها يجب لله من الصفات . اعلم أن صفات سبحانه منها نفسية ومنها معنوية . وحقيقة صفة النفس ، كل صفة اثبات للنفس لازمة ، بقيت النفس غير معلة بعل قائمة بالموصوف . والصفات المعنوية هي الأحكام الثابتة للموصوف بها معلة بعل قائمة بالموصوف » ، الارشاد ص ٣٠ .

(١٥١) القاعدة الثانية ، في اثبات الصفات النفسية ، غاية المرام ص ٢٨ — ٥١ ، وتسمى أحيانا الصفات الوجودية ، المواقف ص ٤٧٩ .

(١٥٢) أصول الدين ص ٨٨ — ٨٩ .

ثم يتحول التصنيف لأول مرة في القرن السادس الى صفات سلبية وصفات ثبوتية . السلبية هي أوصاف الذات الست ، والثبوتية هي صفاتها السبع . الصفات السلبية تنفى التشبيه والتجسيم ، والصفات الثبوتية التنزيه . وقد يتم ضم التصنيفين السابقين معا وتسمى الصفة الأولى وهي الوجود نفسية والصفات الخمس لآخرى سلبية مما يدل على ان الوجود تجربة نفسية وأن الصفات الخمس الأخرى تتحدد سلبا وليس فقط المخالفة للحوادث ، فالقدم ضد الحوادث ، والبقاء ضد الفناء ، والقيام بالنفس ضد ليس في محل ، والوحدانية ضد الشرك والتعدد ؛ بل ان الصفة النفسية الأولى وهي صفة الوجود هي أيضا نفى للعدم وهو العدم (١٥٣) . وعلى هذا النحو يمكن الانتهاء الى أن أوصاف الذات استت كلها سلبية وأنه لا توجد أية صفة ثبوتية يمكن وصف الذات بها . وبالتالي لا يمكن الحديث عن «الله» الا سلبا (١٥٤) . ويكون النفي أساس الاثبات ليس فقط على مستوى الالفاظ والقضايا أى على مستوى اللغة والخطاب ولكن أيضا كموقف انساني وكتجربة بشرية تعبر عن وضع الانسان في العالم ووعيه به وفعله فيه نجاحا أم فشلا . وفي حقيقة الامر أن هذه الصفات كلها بأنواعها الوجودية والثبوتية والسلبية النافية كلها تقريبية ، محاولات للذهن الانساني أن يصف ما لا يمكن العلم به وهو الذات . بل ان بعض الصفات السلبية تكشف الجانب الانساني الارادى الحسى الخالص مثل استحالة اللذة والالم والطعوم والروائح . كل هذه الاوصاف من الامور الاعتبارية التى لا وجود لها في الخارج (١٥٥) . تعبر عن مواقف في اللغة . كما أنها تكشف عن وضع نفسى اجتماعى للوعى بالذات وبالعالم يقوم على التعظيم والتبجيل للحق الضائع وللإمام الغائب .

(١٥٣) السنوسية ص ٢ — ٣ ، أوصاف الذات هي الصفات السلبية وصفاتها الثبوتية المحصل ص ١١٦ .

(١٥٤) قال بعض الأصحاب أنه لا بد من صفة وجودية اذ التمييز بين الذات غير حاصل بما يتخيل من الامور السلبية المنفية ، غاية المرام ص ١٣٤ .

(١٥٥) « ان القدم والبقاء من الامور الاعتبارية التى لا وجود لها في الخارج » ، التحقيق التام ص ٩٤ — ٩٥ .

٤. — احصاء الصفات : وتطلق الصفات أحيانا بالتغليب على الصفات

والأوصاف معا . ولم يستقر احصاء الأوصاف والصفات في ست الا في مرحلة اكتمال بناء العلم في القرنين السابع والثامن بل واستمر الخلاف في العد والاحصاء حتى العقائد المتأخرة التي انتظمت في احكام العقل الثلاثة . فمع قسمة الصفات الى نفسية ومعنوية ، الاولى للذات والثانية للصفات لم يظهر احصاء تام للأولى ولكن يذكر الوجود باستحالة العدم ، والقدم ، والقيام بالنفس ، والمخالفة للحوادث (ويدخل فيها ما يستحيل اتصاف الله به : في انه ليس جسما ، وعدم قبول الاعراض ، واستحالة كونه جوهر) ، والوحدانية ، وهي خمس صفات . اما البقاء وهي انصفة السادسة كما ظهرت عند المتأخرين فتدخل ضمن الصفات المعنوية (١٥٦) . وقد تظهر الصفات السلبية بلا عد او احصاء ست صفات : نفى التحيز ، وال طول ، والجهة ، وقيام الحوادث ، واستحالة اللذة والالم ، واستحالة الطعوم والروائح . وتأتي صفة البقاء بعد الصفات النبوتية ، وتأتي صفة الرؤية في نهاية المطاف وبعدها صفة الواحدية فيكون المجموع ثماني صفات (١٥٧) . ولم يبدأ الاحصاء الا منذ القرن الخامس فتظهر الصفات على انها عشرة ، خمس ايجابية : الوجود ، والتقدم ، والبقاء ، والرؤية ، والوحدانية ، وخمس سلبية : ليس بجوهر ، ليس بجسم ، ليس بعرض ، ليس له جهة مخصوصة ، منزه عن العرش ، ودون فصل نظرى بين الايجاب والسلب . وقد ابقى فيما بعد على انصفات الثلاث الاولى ، الوجود والقدم والبقاء ، وضمت الصفات الثلاث التالية : ليس بجوهر ، وليس بجسم ، وليس بعرض في صفة رابعة واحدة هي المخالفة للحوادث . كما ضمت الصفتان : ليس له جهة ومنزه عن الاستقرار على العرش في صفة واحدة خامسة ، القيام بالنفس . وأبقى على الصفة السادسة ، الوحدانية ، بعد ادخال الرؤية في الجواز (١٥٨) . ويسبتر الوضع كذلك في القرنين السادس والسابع

(١٥٦) الارشاد ص ٣٠ — ٦٠ ، ص ٨٧ .

(١٥٧) المحصل ص ١٢٦ ، ص ١٣٦ — ١٤٠ .

(١٥٨) الاقتصاد ص ١٥ — ٤٤ .

فتجعل أوصاف الذات في التنزيهات في خمسة أوصاف : نفى المماثلة والجسمية مع الجهة والاتحاد مع الطول والقيام بالحوادث والأعراض المحسوسة . ثم يظهر التوحيد في صفة مستقلة لأهيتها . ثم يظهر البقاء كوصف مختلف عليه ، ويوضع مع صفات التشبيه كالسمع والبصر والكلام وغيرها مثل الاستواء واليد والوجه والعين ، ثم تذكر الرؤية في هذا النطاق (١٥٩) . وفي القرن الثامن حيث يكتمل العلم تم قسمة الصفات الى سلبية ووجودية . يدخل الوجود ضمن دليل الحوادث والامكان ، وتوضع صفتا القدم والبقاء مع الصفات المتنازع عليها كصفات التشبيه والاستواء واليد ... الخ . وتذكر مقدمتان للذات عن مخالفتها لسائر الذوات وعن صلة الوجود بالماهية . ثم يأتي التنزيه في سبعة أوصاف : نفى الجهة والمكان ونفى الجسم ، ونفى الجوهر والعرض ، ونفى الزمان ، ونفى الاتحاد للذات والحلول للصفات ، ونفى الحوادث عن الذات ، ونفى الأعراض المحسوسة . ثم تأتي صفة الوجدانية منفردة في باب مستقل . وبعد الصفات السبع التي تسمى وجودية تأتي الرؤية في موضوع آخر وبعدها العلم بحقيقة الله في الجواز (١٦٠) . وأخيرا ينظم الوصف كله تصنيفا واحصاء وعدا عندما تظهر أحكام العقل الثلاثة الوجوب والاستحالة والامكان ، وبتعبير آخر الضرورة والامتناع والجواز . فكل الأوصاف المستحيلة مثل التجسيم والتشبيه والتعطيل تدخل في حكم الاستحالة ، وكل الصفات مثل العلم والقدرة والحياة .. الخ تدخل في حكم الوجوب . وكل الصفات مثل الرؤية والماهية تدخل في حكم الامكان . وظل الأمر كذلك حتى العصر الحاضر (١٦١) . فالواجب « لله » عشرون صفة . أوصاف الذات الست هي : الوجود ، القدم ، البقاء ، المخالفة للحوادث ، القيام بالنفس ، الوجدانية . وأوصاف الذات السبع مرة اسم فاعل

(١٥٩) طوابع الانوار ص ١٠١ — ١٨٩ .

(١٦٠) المواقف ص ٢٦٩ — ٣١١ .

(١٦١) هذا هو موقف الجويني في « العقيدة النظامية » ، ويبدو أنه أول من بدأ صياغة أحكام العقل الثلاثة ، النظامية ص ١٤ — ٢٩ ، الارشاد ص ٢٩ ، السنوسية ص ٦ — ٧ .

(عالم ، قادر ، حى ، سميع ، بصير ، متكلم ، مريد) ومرة كاسم فعل (علم ، قدرة ، حياة ، سمع ، بصر ، كلام ، ارادة) . فهى سبعة مضروبة فى اثنين (عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حى بحياة ، سميع بسمع ، بصير ببصر ، متكلم بكلام ، مريد بارادة) (١٦٢) . وقد يكون الواجب « لله » ثلاث عشرة صفة ، ستة اوصاف للذات واضدادها وصفة الجواز ، جواز انفعال والترك (١٦٣) . وقد تنقسم النواجبات العشرى الى اربعة انواع من الصفات : نفسية لانها تدل على نفس الذات ، وسلبية لأن كل واحدة دلت على سلب لا يليق بأمر « الله » ، ومعان لأن كل واحدة لها معنى وهو وجه قائم بذات الله ، ومعنوية لأنها فرع من المعانى . الصفة النفسية واحدة وهو الوجود ، والسلبية خمس : القدم ، والبقاء ، والمخالفة للحوادث ، والقيام بالنفس ، والوحدانية . والمعانى سبع : القدرة ، والارادة ، والعلم ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والكلام . والمعنوية سبع : كونه قادرا ، مريدا ، عالما ، حيا ، سميعا ، بصيرا ، متكلم (١٦٤) .

والمستحيل فى « الله » عشرون صفة هى أضداد صفات الوجوب بالرغم من وجود بعض اوصاف الذات سلبي من قبل مثل المخالفة للحوادث . ست منها لأوصاف الذات وهى : استحالة العدم ، والحدوث ، والفناء ، والمثابرة للحوادث ، والقيام فى محل ، والشرك والتعدد . وسبع منها لنسفات كاسم فاعل وهى استحالة أن يكون جاهلا ، عاجزا ، ميتا ، أصم ، أعمى ، أبكم ، مغرضا . وسبع منها للصفات كأسماء وهى : استحالة الجهل ، والعجز ، والموت ، والصمم ، والعمى ، والبكم ، والهوى . فهى أيضا سبعة مضروبة فى اثنين . فيستحيل أن يكون جاهلا

(١٦٢) غاية المرام ص ٣٨ — ٥١ ، السنوسية ص ٢ — ٣ ، العقيدة التوحيدية ص ٢ — ٣ ، ص ٦ — ٩ ، ص ١٢ — ١٣ ، كفاية العوام ص ٢٥ — ٦٩ ، الجوهرة ص ١٠ — ١٢ ، الخريدة ص ١٨ — ٢٣ ، جامع زيد العقائد ص ٢ ، وسيلة العبيد ص ١٦ — ١٨ ، الحصون ص ٩ — ١٠ .

(١٦٣) الحصون ص ٩ — ١٠ .

(١٦٤) جامع زيد العقائد ص ١٢ — ١٤ .

بجهل ، عاجزا بعجز ، ميتا بهوت ، أصم بصمم ، أعمى بعمى ، أبكم ببكم ،
مغرضا بهوى (١٦٥) .

والجواز « لله » أمر واحد هى الرؤية . ولما كان الجواز يعنى
الوجوب أو الاستحالة فليس له ضد ، ولا ينقسم الى اسم فاعل والـ ،
اسم فعل (١٦٦) . وقد يأتى موضوع العدل مع انروية فى الجواز (١٦٧) .
ولكن فى العقائد المتأخرة تسقط الرؤية ويوضع بدلها جواز الفعل والترك
وهو موضوع العدل أو ما تبقى من نظرية الأفعال ، ولا تظهر الا كمسألة
من مشاكل التوحيد الأربع أو كجزاء لأصحاب العقيدة (١٦٨) . ومع الجواز
تظهر صفة العرش مع الأخرويات لا لاحتياجها بل للامان بها (١٦٩) .

وقد طبقت أحكام العقل الثلاثة فى العقائد المتأخرة ليس فقط على
قطبها الأول وهو « الله » بل أيضا على قطبها الثانى وهو الرسول .
فوجب له أربع صفات ، واستحالت عليه أربع صفات ، وجازت له صفة
واحدة . وبالتالي يكون على المسلم أن يؤمن بخمسين عقيدة ، واحدا وأربعين
فى الله ، وتسعا فى الرسول (١٧٠) . وقد ينشأ الخلاف فى العقائد حول

(١٦٥) السنوسية ص ٢ — ٣ ، النظامية ص ١٤ — ١٦ ، كفاية
العوام ص ٦٠ — ٦١ ، الجوهرية ص ١٠ — ١٢ ، الخريدة ص ١٨ — ٢٣ ،
جامع زيد العقائد ص ٢ — ٥ ، وسيلة العبيد ص ١٦ — ١٨ ، الحصون
ص ٩ — ١٠ .

(١٦٦) يزيد الابجى صفة ثانية جائزة وهى امكانية العلم بها ،
المواقف ص ٣١٠ — ٣١١ .

(١٦٧) وسيلة العبيد ص ١١ ، ص ٦ — ١٨ ، ص ٣٤ ، ص ٤٥ .
(١٦٨) العقيدة التوحيدية ص ٦ — ٩ ، ص ١٢ — ١٣ ، السنوسية
ص ٦ — ٧ ، كفاية العوام ص ٢٥ ، ص ٢٥ — ٦٩ ، الباجورى ص ٣ —
٥ ، جامع زيد العقائد ص ٤ — ٥ ، ص ٢٨ .
(١٦٩) الجوهرية ص ١٠ .

(١٧٠) كفاية العوام ص ٢٥ ، انظر أيضا الفصل الثانى ، بناء

الرسول ، وتقل من تسع إلى سبع ، ويكون المجموع ثمان وأربعين عقيدة تستنبط كلها من « لا اله الا الله محمد رسول الله » . اذ تعنى الألوهية استغناء الله عن كل ما سواه ، وافتقار كل ما عداه اليه (١٧١) . وقد يغيب البناء بعد ذلك وتنقطع مسائل التوحيد في مشكلات مثل الوجود بلا مكان والرؤية بلا جهة ، والكلام بلا حرف وصوت وكان الامر موضع دهشة وعجب أو عجز وضعف ، خطوة الى الامام وخطوة الى الخلف ، اقدم نحو العالم ثم احجام عنه (١٧٢) . وتنتهى صفات الذات كنظرية عقلية وتتحول الى واجب يؤمن به أو عقيدة ، ويفقد الوحي طابع النظرية الخالص ، وتستسلم نظرية العلم الاولى .

وهكذا يتطور تصور الصفات من المتقدمين الى المتأخرين . فاذا استطاع المتقدمون تصور الذات على انها اسم لواجب الوجود وادعائه ، ما يجب له وما يستحيل عليه وما يجوز له فانه اصبحت عند المتأخرين « المستغنى عن كل ما سواه المقتدر اليه كل ما عداه » ، مما يوحى بعلاقة الأدنى بالأعلى التى ورثناها حتى الآن . ولا مانع من ان يكون فى الاستغناء والافتقار وجوب واستحالة (١٧٣) . تتحول احكام العقل الثلاثة الى علاقة الاستغناء بالافتقار ، وهى علاقة عبادة ، ويصبح واجب الوجود هو المستحق للعبادة . ثم يفسر التوحيد كله بتحليل « لا اله الا الله » وتحديد معنى الألوهية باستغناء الله عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه اليه . وهذا استغناء طرف وافتقار طرف آخر مما اعطى عصرنا الاعتماد الكلى على المجهول واستغناء المجهول عن العالمين . يصاغ التوحيد كله فى هذه العلاقة الأحادية الطرف . فأوصاف الذات الستة وهى أوصاف السلوب تعنى استغناءه عن كل ما سواه . وتدخل كل الأوصاف فى هذه العلاقة غير المتكافئة بين الأطراف بها فى ذلك حدوث العالم الذى يعنى أيضا

(١٧١) السنوية ص ٢ — ٣ ، جامع زيد العقائد ص ٢٢ — ٢٤ .

(١٧٢) جامع زيد العقائد ص ٨ — ٩ .

(١٧٣) جامع زيد العقائد ص ٢٥ ، ص ٢٩ ، فى الاستغناء واجبات احدى عشر وأضدادها وجائز واحد وفى الافتقار واجبات تسعة ومستحيلات تسعة ، السنوسية ص ٧ .

استغناءه عن كل ما سواه . كانت الألوهية أولا واجب الوجود عندما كان العصر عصر قوة واستقرار ثم أصبحت مصدرا للعون في عصر الاضمحلال والتخلف وفي مجتمع العوز والفقر والحاجة حتى أصبحت علاقة الاستغناء بالافتقار عند القدماء تمثل أكبر دعامة في عصرنا للعلاقة بين الأغنياء والفقراء .

وفي الحركات الإصلاحية الحديثة يتم تحويل التصور النظري للذات وللصفات الى جهد عملي وتحقيق وممارسة فلا تظهر الأبنية أو التصنيفات أو العد والاحصاء للأوصاف والصفات . ويصبح التوحيد هو « حق الله عنى العبيد » وما يتطلبه من عمل وهو في نفس الوقت واجب العبيد . تظهر بعض المسائل القديمة كعقائد ايمان ، وتصاغ بعض العبارات الانشائية التي تمس الذات والصفات دون بناء مذهبى مثل النهى عن الشرك . فالتوحيد عملية التوحيد ايقافا للشرك في السلوك العملى للأفراد . فكان حركة الإصلاح تنشأ من صفة الوجدانية بنى ضدها وهو الشرك . والشرك هو الشرك العملى وليس مجرد الرد على الثنوية . ولا يظهر إلا نادرا ، مرتين أو ثلاثا ، ذكر الصفات المعنوية الحسية كاليد والعرش في آخر « كتاب التوحيد » (١٧٤) . والسؤال الآن : اذا كان التوحيد هو حق « الله » على العبيد فإين واجب العبيد بالنسبة الى « الله » ؟ وأين حق العبيد بالنسبة للآئمة والحكام وحق البشر على أولى الأمر ؟ وأين واجب الآئمة والحكام بالنسبة للعبيد ؟ نظرا لغيباب هذا التساؤل تحولت الحركة الإصلاحية في الواقع الى نظام تسلطى يقوم على حكم الفرد المطلق والذي يدين له الجميع بالطاعة والولاء . وفي حركة اصلاحية أخرى أكثر استنارة تسقط نظرية الذات والصفات والأفعال ويتم الانتقال

(١٧٤) هذا هو موقف محمد بن عبد الوهاب في « كتاب التوحيد » في حديثه عن الشرك والنهى وعن رواتب الناس في التوحيد والشرك الأصغر والشرك الأكبر وإثبات الصفات خلافا للأشعرية دون ما خوف من الوقوع في الحشوية . فيذكر مثلا إثبات الصفات اطلاقا خلافا للأشعرية كتاب التوحيد ص ٥ ، إثبات الصفات خلافا للأشعرية المعطلة ص ٣٧ ، باب من جحد شيئا من الأسماء والصفات ، عدم الايمان بجحد شيء من الأسماء والصفات ، ص ١٣٠ — ١٣٢ .

من أحكام العقل الثلاثة الواجب والممكن والمستحيل الى ذكر أوصاف
الواجب في نفس الاتساق الوجودى . فلا يذكر الا القدم والبقاء وهو
التركيب . وتذكر صفات الذات قبل أوصافها . ومن الأوصاف لا تذكر
الا الوحدة . ثم ينتهى بمبحث الصفات في بيان استحالة معرفة كنه الله .
ثم يتوارى التوحيد كله أمام النبوة وهى الرسالة العامة (١٧٥) .

وفى حقيقة الأمر ليس للصفات بنية ولا احصاء بل تعبر عن افضل
ما لدى الانسان من صفات تزيد أو تنقص . وقد عرض القدماء للمسألة
دون تطويرها وذلك بالسؤال عن أقصى وصف تميز به الذات وهل هناك

(١٧٥) رسالة التوحيد ص ٣١ — ٣٢ ، ص ٤١ ، ص ٤٨ — ٥٢ ،
ويقول صاحب الرسالة : « الكلام فى الصفات اجمالا . لا ريب ان هذا
الحديث وما أتينا عليه من البيان كما يأتى فى الذات من حيث هى يأتى فيها
مع صفاتها فالنهى والاستحالة الى الاكتناه شاملان لها . فيكفيها من العلم
بها أن نعلم أنه متصف بها . وأما ما وراء ذلك فهو مما يستأثر هو بعمله ،
ولا يمكن لعقولنا أن تصل اليه . ولهذا لم يأت الكتاب العزيز وما سبقه
من الكتب الا بتوجيه النظر الى المصنوع لينفذ منه الى معرفة وجود الصانع
وصفاته الكمالية ، وأما كيفية الاتصاف فليس من شأننا أن نبحث فيها .
فالذى يوجب علينا الايمان هو أن نعلم أنه موجود ، لا يشبه الكائنات ،
أزلى أبدى ، حى عالم ، مريد قادر ، متفرد فى وجوب وجوده وفى كمال صفاته
وفى صنع خلقه ، وأنه متكلم سميع بصير ، وما يتبع ذلك من الصفات التى
جاء الشرع باطلاق أسمائها عليه . أما كون الصفات زائدة على الذات ،
وكون الكلام صفة غير ما اشتبه عليه العلم من معانى الكتب السماوية ،
وكون السمع والبصر غير العلم بالمسبوعات والمبصرات ونحو ذلك من
الشؤون التى اختلفت فيها النظر ، وتفرقت فيها المذاهب ، فمما لا يجوز
الخوض فيه . اذ لا يمكن لعقول البشر أن تصل اليه . والاستدلال على شيء
منه بالألفاظ الواردة ضعف فى العقل وتعزيز بالشرع لأن استعمال اللغة
لا ينحصر فى الحقيقة . ولئن انحصر فيها فوضع اللغة لا تراعى فيه
الموجودات بكنهها الحقيقى . وإنما تلك مذاهب فلسفية ان لم يضل فيها
أمثلهم فلم يهتد فيها فريق الى مقتنع . فما علينا الا الوقوف عندما تبلغه عقولنا
وأن نسأل الله أن يغفر لمن آذن به وبها جاء به رسالة ممن تقدمنا من
الخائضين » . رسالة التوحيد ص ٥١ — ٥٢ .

صفات أخرى لا نعلمها إذا ما تم حصر الصفات السلبية والثبوتية (١٧٦) .
لقد منعه البعض لأنها لو كانت صفة كمال فعدمها نقص ، ولو كانت صفة
نقص فثبوتها ممتنع . وقد فضل البعض الآخر التوقف عن الحصر (١٧٧) .
والحقيقة أنها لا حصر لها لا صفات ولا أسماء . فالكُل يتوقف على مدى
قدرة الإنسان على التأليه أى على تحويل ذاته الى مثال ووصفها بأفضل
ما لديه من مثل عليا يسعى الى تحقيقها ولم يتحقق بعد . فالكلمات
لا نهاية لها . وهذا هو السبب فيها توحى به الصفات من كونها انسانية
تقريبية . هي صفات واحدة سواء اطلقت على « الله » أم على الإنسان .
ولا توجد صفة واحدة يطلقها الإنسان على « الله » تكون خاصة به
وحده حتى القدم والبقاء والغنى وأوصاف الذات كلها فالإنسان موجود ،
قديم ، باقى ، مخالف للحوادث لأنه يتعالى ويفارق ، لا فى محل من حيث
هو شعور واحد . اما اثبات الاشتراك ثم التمييز فى كيفية الاستحقاق
فهو عمل الشعور بالتنزيه (١٧٨) . يكون ذاته فيكون واقعا ، ويتحول الى

(١٧٦) وقد ذكر ذلك القاضى عبد الجبار فى « باب هل يختص تعالى
بصفة سواها ؟ » المحيط ص ١٥٥ — ١٥٨ . ويقول الآمدي « فاذا الاقرب
ما ذكره بعض الأصحاب وهو أن ذلك جائز عقلا وان لم نقصد ثبوته لعدم
العلم بوقوعه فعلا وانتفاء الاطلاق به شرعا ، وذلك مما لا يوجب لواجب
الوجود فى ذاته نقصا الا أن يكون ما هو جائز له غير ثابت » غاية المرام
ص ١٣٥ .

(١٧٧) يقول الرازى « اعلم أنه لا يلزم من عدم الدليل على الشيء عدم
المدلول . الا ترى أن فى الأزل لم يوجد ما يدل على وجود الله . فلو لزم
عدم الدليل عدم المدلول لزم الحكم بكون الله حادثا وهذا محال . واذا ثبت
هنا فنقول هذه الصفات التى عرفناها وجب الاقرار بها . فأما اثبات الحصر
فلم يدل عليه دليل فوجب التوقف فيه . وصفة الجلال ونعوت الكمال اعظم
من أن تحيط بها عقول البشر » . معالم اصول الدين ص ٥٨ — ٥٩ .

(١٧٨) يقول القاضى عبد الجبار « وقت قسم صفات القديم فى الكتاب
قسمة أخرى فقال : ان صفات القديم اما أن تكون من باب ما يختص به
على وجه لا يشاركه فيه غيره نحو كونه قديرا وغنيا الا أن هذا لا يصح فى
المثال لأن المرجع بالقدم الى استبصار الوجود والواحد منا يشارك القديم فى
الوجود وكونه غنيا ليس بصفة لأن المرجع الى نفى الحاجة عنه فالأولى أن
يذكر فى مسألة الصفة الذاتية التى يقع بها الخلاف والوفات . واما أن تكون

غيره فيصير مثالا . وكان الفقهاء قد اعترضوا من قبل على استعمال لفظ « الصفة » للتعبير به عن محاولة وصف « الله » والتعرف عليه (١٧٩) .

من باب ما يشاركه غيره في نفس الصفة ويخالفه في كيفية استحقاقه لها نحو كونه قادرا عالما حيا موجودا فان أحدنا يستحق هذه الصفات كالقديم سبحانه الا ان القديم يستحقها كما هو عليه في ذاته والواحد منا يستحقها لمعاني محدثة . . واما ان تكون من باب ما يشاركه غيره في نفس الصفة وفي جهة الاستحقاق نحو كونه مدركا ومريدا وكارها . فان القديم مدرك لكونه حيا بشرط وجود المدرك وكذلك الواحد منا وكذلك فهو مريد كان بالارادة والكراهية وكذلك الواحد منا الا ان الفرق بينهما هو ان القديم حي لذاته فلا يحتاج الى حاسة ، ومريد وكاره بارادة وكراهة موجودتين لا في محل ، والواحد منا مريد وكاره لمعنيين محدثين في قلبه « شرح الأصول الخمسة ص ١٣٠ — ١٣١ .

(١٧٩) يقول ابن حزم « واما اطلاق لفظ الصفات لله فبحال لا يجوز لان الله لم ينص قط في كلامه المنزل على لفظة الصفات ولا على لفظ الصفة ، ، ولا حفظ عن النبي بأن لله صفة او صفات . نعم ، ولا جاء قط ذلك عن أحد من الصحابة ولا عن أحد من خيار التابعين ولا عن أحد من خيار تابعي التابعين . ومن كان هكذا فلا يحل لاحد أن ينطق به . ولو قلنا ان الاجماع قد يتعين على ترك هذه اللفظة لصدقتنا . فلا يجوز القول بلفظ الصفات ولا اعتقاده بل هي بدعة منكرة . قال الله (ان هي الا أسماء سميتوها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان ، ان يتبعون الا الظن وما تهوى الأنفس ، ولقد جاءهم من ربهم الهدى) . وانما اخترع لفظ الصفات المعتزلة وهشام ونظراؤه من رؤساء الرافضة وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام سلخوا غير مسلك السلف الصالح ليس فيهم أسوة ولا قدرة . . . وربما أطلق هذه اللفظة من متأخري الأئمة من الفقهاء من لم يحقق النظر فيها ، فهي وهلة من فاضل وزلة من عالم . وانما الحق في الدين ما جاء عن الله نصا أو من رسوله كذلك أو صح اجماع الأمة كلها عليه . وما عدا هذا في ضلال ، وكل محدثة بدعة . فان اعتصموا بالحديث من الرجل الذي كان يقرأ (قل هو الله أحد) في كل ركعة وقال الرسول صلى الله عليه وسلم « هي صفة الرحمن فأتينا أحبها » فالجواب ان هذه اللفظة انفرد بها الراوى وليس بالقوى . وقد ذكره بالتخليط ابن حنبل . وايضا فان احتجاج خصومنا بهذا لا يسوغ على أصولهم لانه خبر واحد لا يوجب عندهم العلم . وايضا فلو صح لما كان مخالفا لعقولنا لأننا انما انكرنا قول من قال ان أسماء الله مشتقة من صفات ذاته فاطلق لذلك على العلم والقدرة والقوة والكلام انها صفات وعلى من اطلق ارادة

وبصرف النظر عن كون الرواية خبر آحاد أم لا والاعتماد على الأدلة النقلية أو الإجماع فإن استعمال الصفة لأبد وأن يوقع لا محالة في الشركة ، وفي إطلاق صفات الإنسان من علم وقدرة وحياة وسمع وبصر وكلام وإرادة على « الله » . لفظ الصفة لا يشير إلا إلى عرض في جوهر أى إلى صفات حسية لأجسام فكيف يطلق ذلك على « الله » ؟ بل إن اللفظ لم يرد في أصل الوحي إلا كفعل ، ومرة واحدة كاسم « وصف » وكلها بمعانى سلبية . الوصف قد يكون كذبا ، فكيف يوصف « الله » ؟ (١٨٠) .

وسمعا وبصرا وحياة وأطلق أنها صفات فهذا الذى أنكرناه غاية الإنكار . وليس في الحديث ولا في غيره شيء من ذلك أصلا وإنما فيه أن (قل هو الله أحد) خاصة صفة الرحمن ولم ننكر هذا بل هو خلاف لقولهم وحجة عليهم لأنهم لا يخصون « قل هو الله أحد » بذلك دون سائر القرآن ودون الكلام والعلم وغير ذلك . وفي هذا الخبر تخصيص لقوله (قل هو الله أحد) وحدها بذلك ، و (قل هو الله أحد) خبر عن الله بها هو الحق فنحن نقول فيها هى صفة الرحمن لمعنى أنها خبر عنه حق فظهر أن هذا الخبر حجة عليهم لنا . وأيضا فمن أعجب الباطل أن يحتج بهذا الخبر فيما ليس فيه من شيء من يخالفه ويعصيه في الحكم الذى ورد فيه من استحسان قراءة (قل هو الله أحد) في كل ركعة فلهذه الفضائح فلتعجب أهل العقول . وأما الصفة التى يطلقون هم فأنها هى في اللغة واقعة على عرض في جوهر لا على غير ذلك أصلا وقد قال الله (سبحان ربك رب العزة عما يصفون) . فأنكر إطلاق الصفات جملة . فبطل تمويه من موه بالحديث ليستحل بذلك ما يحل من إطلاق لفظ الصفات حيث لم يأت بإطلاقها فيه نص ولا إجماع أصلا ولا أثر من السلف . والعجب من اقتصارهم على لفظة الصفات ومنعهم من القول بأنها نعوت وسميات . ولا فرق بين هذه الألفاظ لا في لغة ولا في معنى ولا في نص ولا في إجماع « الفصل ج ٢ ، ص ١١٣ — ١١٤ .

(١٨٠) ذكر القرآن لفظ صفة ١٣ مرة في صيغة فعلية « تصف » (مرتان) ، « تصفون » (٤ مرات) ، « يصفون » (٧ مرات) وهو الأكثر شيوعا . ومرة واحدة كاسم « وصفهم » ، وكلها في معانى سلبية . فالمعنى الأول في استعمال الفعل هو أن الله لا يوصف ، منزه عن الوصف ، ويتعالى عن كل وصف مثل (سبحان الله عما يصفون) (٢٣ : ٩١) ، (٣٧ : ١٥٩) ، « سبحانه وتعالى عما يصفون » (٦ : ١٠٠) ، (سبحان الله رب العرش عما يصفون) (٢١ : ٢٢) ، (سبحان ربك رب العزة عما يصفون) (٣٧ : ١٨٠) ، (سبحان رب السموات والأرض رب العرش عما يصفون) .

ومع ذلك ، الصفات عند القدماء أول أصل في التوحيد (١٨١) . وعلى هذا النحو يكون لدينا وصف للذات باعتبارها وعيا خالصا ثم وصف للصفات باعتبارها مكونات للوعى الخالص في الشخصية الإنسانية او في الانسان الكامل . « الوعى الخالص » وصف الذات في نفسها ، علاقتها بذاتها ، الذات من حيث هى ذات . ولها أوصاف ستة : الوجود ، القدم ، البقاء ، المخالفة للحوادث ، القيام بالنفس ، الوحدانية . و « الانسان الكامل » يتضمن صفات الذات في علاقاتها بالغير ، في تخارجها وفعلها ونشاطها . وهى الصفات السبع : العلم ، القدرة ، الحياة ، السمع ، البصر ، الكلام ، الإرادة . اذا كانت الذات هى الوعى الخالص الشامل

=

(٤٣ : ٨٢) ، وأن من يفعل ذلك سينال الجزاء والعقاب (وسيجزيهم وصفهم انه حكيم عليم) (٦ : ١٣٩) ، (ولكم الويل مما تصفون) (٢١ : ١٨) ، فالانسان اذا وصف فانه سيقول الكذب (وتصف السنتهم الكذب ان لهم الحسنى) (١٦ : ٦٢) ، (ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام) (١٦ : ١١٦) ، الله وحده هو العليم بالوصف (والله أعلم بما يصفون) (٢١ : ١١٢) ، (نحن أعلم بما يصفون) (٢٣ : ٩٦) ، وهو وحده القادر عليه (والله المستعان على ما تصفون) (١٢ : ١٨) ، (وربنا الرحمن المستعان على ما تصفون) (٢١ : ١١٢) .

(١٨١) يقيم الشهرستانى علم أصول الدين على قواعد أربعة الأولى منها الصفات والتوحيد « وهى تشتمل على مسائل الصفات الأزلية اثباتا عند جماعة ونفيا عند جماعة ، وبيان صفات الذات وصفات الفعل وما يجب لله وما يجوز عليه وما يستحيل ، وفيها الخلاف بين الأشعرية والكرامية والمجسمة والمعتزلة » ، الملل ج ١ ، ص ١١ ، ويقول أيضا « أما التوحيد فقد قال أهل السنة وجميع الصفاتية ان الله واحد في ذاته لا قسيم له وواحد في صفاته الأزلية لا نظير له وواحد في أفعاله لا شريك له . وقال أهل العزل ان الله واحد في ذاته لا قسيم له ولا صفة له ، وواحد في أفعاله لا شريك له فلا قديم غير ذاته ولا قسيم له في أفعاله ، ومحال وجود قديمين ومقدورين قادرين وذلك هو التوحيد » . الملل ج ١ ، ص ٦٢ ، ويقول الجوينى في باب الصفات « اعلّموا أن الركن الاعظم والخطب الاجل من الكلام ينحصر في الصفات . وهى تحتوى وتنطوى على حمل أسرار التوحيد . وقد قال المحصلون : لا يخلو باب من أبواب الكلام عن مخامرة الصفات والتشبيث بها فيتعين استقراغ الجهد فيها » . الشامل ص ٦٠٩ .

وهو الذى يتم وصفه بطريق التنزيه أى نفى المشابهة عنه فان الصفات تكون صور تعبير الذات عن نفسها وتخرجها الى العالم . علاقة الذات بالصفات اذن علاقة المركز بالمحيط ، علاقة الخيط بحبات العقد طبقا للتصور الانسانى الشائع عن ضرورة الحامل للمحمول ، والموصوف للصفة ، والموضوع للمحمول ، والفاعل للفعل ، والمبتدا للخبر . وفى هذه الحالة تسمى الذات أيضا ماهية وتسمى الصفة وجودا . اذا كانت الماهية يصعب معرفتها الا عن طريق التقريب والمشاركة فان الوجود يمكن التحقق منه ببدهات الحس وشهادات الوجدان (١٨٢) .

ثالثا : الوجود :

١ — الوجود أول وصف للذات : الوجود هو أول وصف للذات . يظهر أولا متاخلا مع دليل الحدث اذ أن غاية الدليل هو اثبات واجب الوجود . وقد لا تدخل صفة الوجود أو واجب الوجود ضمن أوصاف الذات بل تكون ختاما لدليل الحدث (١٨٣) . وفى كلتا الحالتين يكون الانتقال من دليل الحدث الى الوجود انتقالا طبيعيا باستثناء الاعتراض المشهور وهو كيفية الانتقال من عالم الأذهان الى عالم الأعيان ، ومن دليل اثبات الوجود الى اثبات الوجود بالفعل . فى هذه الحالة لا يظهر الوجود كوصف مستقل ، ويكتفى بأن الحوادث لا بد لها من محدث وأن صانع الحوادث أحدثها من لا شيء . ويتداخل الوجود مع ابطال الدور والتسلسل كأول بحث فى ذات « الله » (١٨٤) . لذلك تسمى صفة الوجود أحيانا

(١٨٢) أصول الدين ص ٨٨ — ٨٩ .

(١٨٣) الاقتصاد ص ١٥ — ٢١ ، بحر الكلام ص ١٧ ، المحصل ص ١٠٨ — ١٠٩ ، غاية المرام ص ٢٣٩ ، أصول الدين ص ٦٨ — ٨٩ ، النظامية ص ١٦ — ١٧ ، شرح الأصول الخمسة ص ١٧٥ — ١٨١ المحيط ص ١٣٩ — ١٤٥ ، الحصون ص ١٠ — ١١ ، كفاية العوام ص ٢٦ — ٣٢ .

(١٨٤) البوانى ص ٢٢٧ — ٢٤٦ .

واجب الوجود كما هو الحال في العقائد المتأخرة الا في بعض الحركات
الاصلاحية الحديثة حين يكتفى باثبات واجب الوجود (١٨٥) . وتتداخل
صفة واجب الوجود ايضا مع دليل الممكن والواجب كما تتداخل صفة
القدم مع دليل الحدوث ، فتوصف الذات أحيانا بالوجود وأحيانا بواجب
الوجود وأحيانا بكليهما (١٨٦) . وفي العقائد المتأخرة يدخل الوجود ضمن
دليلي الحدوث والإمكان معا مع انه قد لا تكون هناك حاجة الى اثبات
وصف الوجود بعد اثبات الأتلة على وجود الصانع (١٨٧) . ينبثق وصف
الوجود إذن من الطبيعة . والحقيقة انه لا يوجد مبحث مستقل للطبيعة .
فالطبيعيات تظهر في دليل الحدوث القائم على اثبات الأعراض وحدوثها ،
والفترقة بين الجوهر والعرض ، واثبات موجود قديم لا أول له . فالطبيعة
هو اثبات أول صفة للذات وهو الوجود (١٨٨) .

ولا يظهر الوجود كأول وصف للذات الا بعد اكتمال بناء علم أصول
الدين . ففي البداية يكرر وصف الوجود والمخالفة للحوادث لسائر
الموجودات وكأنه شرح وتعبير أكثر منه عدا لصفة (١٨٩) . وفي المؤلفات
المقدمة يظهر دليل الحدوث على انه أول موضوعات التوحيد دون نكر
وصف الوجود (١٩٠) . ثم يذكر وصف الوجود على انه أول وصف للمحدث
قبل القدم والواحد والأحد والباقي (١٩١) . ويظهر على انه أول وصف
في اقرار التوحيد قبل الواحد وليس كمثله شيء (١٩٢) . وقد يظهر الوجود

(١٨٥) العقيدة التوحيدية ص ٢ — ٣ ، طوالع الأنوار ص ١٥٥ ،
المواقف ص ٢٦٦ — ٢٦٩ ، رسالة التوحيد ص ٣٠ المسائل ص ٢٣٠ .

(١٨٦) طوالع الأنوار ص ١٥١ — ١٥٢ .

(١٨٧) المواقف ص ٢٦٩ .

(١٨٨) الاقتصاد ص ١٥ .

(١٨٩) الانصاف ص ٢٧ .

(١٩٠) اللع ص ١٧ — ١٩ ، المسائل ص ٣٤١ — ٣٤٢ .

(١٩١) الانصاف ص ١٨ .

(١٩٢) الانصاف ص ٢٣ .

على انه أول وصف للذات « قل هو الله أحد » ، فالأحد إشارة الى الوجود (١٩٣) . وفي المقدمات والتسبيحات والتحميدات يظهر واجب الوجود على أنه أول تعبير انشائي (١٩٤) . ويظهر الوجود كأول وصف للذات ، وذلك في دلائل اثبات كونه واجب الوجود واثبات كونه موجودا (١٩٥) . فالوجود هو وحده الصفة التي تدخل تحت الذات ، ويبقى الأوصاف والصفات تدخل تحت الصفات . وقد يضم الوجود انصفتين التاليتين مثل القدم والبقاء وكأنهما نتيجتان طبيعيتان للوجود . فالوجود هو البقاء الذي سبق المكونات ويبقى بعد جميع الفانيات ، والتوحيد هو الاقرار بأنه ثابت الوجود . وموجود تعنى أنه باق أى دوام الوجود (١٩٦) . وإلى وقت متأخر يتداخل وصف الوجود مع باقى الأوصاف والصفات ولا يكون بالضرورة أول أوصاف الذات . فأحيانا تظهر النفس بعد القدم والوجود والوحدانية والشئئية على أنها مرادفة للذات والوجود ورفضها من حيث هي جسم مركب قابل للعرض (١٩٧) . كما تثبت صفة الوجود في باب الصفات بعد أن تثبت المخالفة للحوادث والقيام بالنفس والوحدانية في باب التوحيد ، وتستعمل الصفات كدليل لاثبات الوجود (١٩٨) . ثم يرتبط موضوع الوجود منذ القرن السادس بالماهية بعد توغل علوم الحكمة في علم التوحيد فيبدو الوجود متصلا بالماهية ككامن وآخر وصف بعد نفى الجسمية والجوهر والمكان والاتحاد والمكان والحلول والقيام بالحوادث واللذة والالم ، ونفى مشاركة الذات لغيرها (١٩٩) . فالوجود متصل بنفى المشاركة . ونفى الماهية خوفا من

(١٩٣) بحر الكلام ص ٧ .

(١٩٤) أساس التقديس ص ٢ .

(١٩٥) المحصل ص ١٠٦ — ١١١ .

(١٩٦) الانصاف ص ١٨ ، ص ٢٣ ، ص ٣٧ — ٣٨ .

(١٩٧) بحر الكلام ص ١٨ — ١٩ .

(١٩٨) الشامل ص ٦٠٩ — ٦١٧ .

(١٩٩) معالم أصول الدين ص ٣٦ — ٣٨ ، المحصل ص ١١٠ —

المجانسة بعد اثبات الوجدانية والقدم وظهور الصفات السبع ونفى
العرض والجسم والجوهر والصور والحد والعبد والتبسيخ والتجزئ
والتركيب والتناهي (٢٠٠) . وتبدو التنزيهات في أول بحث في نفى أن حقيقته
تماثل غيره ونفى الاشتراك في الذات أو في الوجود (٢٠١) . وقد ينكر
الوجود بعد القدم على أنه يجوز وصف الذات به ، ويكون الوجود حالة
من حالات القدم ومتضمنا فيه (٢٠٢) . وقد ينكر الوجود كثال صفته بعد
القدم والبقاء مرة ضد الباطنية وقولهم لا وجود ولا معدوم ومرة ضد
الحكماء في التوحيد بين الوجود والماهية (٢٠٣) . فإذا كان الوجود قد
دخل في البداية في أدلة اثبات الصانع خاصة دليل الحدوث فإنه في العقائد
المتأخرة وبعد استقرار البناء النظري للعلم يظهر كأول وصف فيها يجب
« لله » من عشرين صفة ، ستا للذات ، وسبعا للمعاني ، وسبعا معنوية ،
ثم يظهر عكس الصفة وهو العدم في العشرين صفة التالية فيها يستحيل
على « الله » . ثم بعد ذلك في النهاية يظهر في تفسير معنى « لا اله الا الله »
على أنه المستغنى عن كل ما سواه كأول وصف يدل على الاستغناء (٢٠٤) .
وقد يذكر الوجود كواجب الوجود في أول وصف فيها يجب « لله » يتلوه
صفات المعاني السبع ، ويذكر في أول احصاء لأوصاف الذات في عشرة
على أنه أول صفة . وحتى عندها تأتي الذات بعد الصفات يظهر الوجود
كأول صفة (٢٠٥) . وقد يذكر الوجود في أول موضوع للتوحيد دون فصل

(٢٠٠) النسفية ص ٦٣ .

(٢٠١) طوابع الأنوار ص ١٥٦ .

(٢٠٢) بحر الكلام ص ١٧ ، العضدية ج ١ ، ص ٢٢٧ .

(٢٠٣) المسائل ص ٣٤٥ — ٣٤٩ .

(٢٠٤) السنوسية ص ٢ — ٦ ، كفاية العوام ص ٢٦ — ٣٢ ، العقيدة
التوحيدية ص ٧ ، الباجوري ص ٣ ، وأيضا باقى كتب العقائد المتأخرة
مثل الجوهرية ، الخريدة ، جامع زيد العقائد ، وسيلة العبيد ، الحصون ،
التحقيق التام ، القطر .

(٢٠٥) النظامية ص ٢٦ ، الإرشاد ص ٣٠ — ٣١ ، الاقتصاد ص
١٥ — ٢٠ ، معالم أصول الدين ص ٢١ — ٢٩ .

بين ذات وصفات بل كحامل لنفى التشبيه والحيز والجهة (٢٠٦) .

ويحاول القدماء ايجاد أدلة لاثبات الوجود . فقد يثبت الوجود بدليل عن طريق القسمة بعد التسليم بأصل الوجود من دليل الحدوث . فكل موجود إما متحيز أو غير متحيز ، وأن كل متحيز ان لم يكن فيه ائتلاف فهو جوهر فرد ، وأن كان فيه فهو جسم ، وغير المتحيز إما يستدعى جسما يقوم به وهى الأعراض أو لا يستدعى وهو « الله » (٢٠٧) . وهو دليل يقوم على افتراض سابق وهو أن الوجود قد يكون غير متحيز وهو المطلوب اثباته . كما أن اثبات وجود غير متحيز لا يعنى بالضرورة اثبات « الله » بل يعنى اثبات هذا الوجود غير المتحيز أى الوجود من حيث هو وجود دون تشخيص له فى ذات . والقسمة ليست دليلا ولا برهانا بل مجرد تصنيف طبقا للأعلى والادنى وهو التصور الدينى للعلاقة بين المستويات . كما أنه لا ينزه « الله » . وهل مكانة « الله » مساوية بالاجسام مادام كلاهما جوهرًا ؟ ولا يمكن أن يكون الدليل على الوجود العلم والقدرة ، فالعلم والقدرة مظهران للوجود تاليان عليه وليسا مقدمتان له : الوجود لا يستنبط من العلم والقدرة بل العلم والقدرة يستنبطان من الوجود . الا اذا كئى المقصود أن وجودا بلا علم ولا قدرة لبس وجودا ، وفى هذه الحالة يكون الوجود هو وجود العلم والقدرة . وقد يشجع ذلك الناس على العلم والقدرة دون الجهل والعجز اذ أن الوجود الجاهل العاجز ليس وجودا (٢٠٨) . ويمكن التوسع فى الصفات وضم الحياة والارادة ، ولكن ذلك يتطلب دليلا أنطولوجيا يسمح بالانتقال من العلم والقدرة والحياة والارادة الى الوجود الفعلى تون أن يكون ذلك متعلقا بالانسان وتشخيصا منه وقياسا للغائب على الشاهد ، وبالتالي اثبات وجود الانسان دون غيره . وهو أقرب الى التهربات

(٢٠٦) أسس التقديس ص ٤ .

(٢٠٧) الاقتصاد ص ١٥ .

(٢٠٨) شرح الأصول الخمسة ص ١٧٧ — ٢٧٩ ، وهذا هو دليل القاضى ، الشامل ص ٦١١ — ٦١٧ .

العقلية التى يعيش فيها العقل على نفسه بعد أن يختفى موضوعه ويتبخر . وهناك بعض الأدلة الخطابية الأخرى القائمة على سؤال : هل هناك بناء من غير بان ؟ وإذا كان الرد بالإيجاب عن طريق التوليد والكمون والظهور أمكن الإجابة بالنفى وبالتالي لا يثبت أى وجود صانع مغاير للشيء (٢٠٩) .

٢ — ماهية الوجود : هل الوجود وصف للذات أم أنه معنى تؤدي إليه أحكام العقل ؟ هل هو وصف للذات أم صفة لها ؟ قد يدخل الوجود في مبحث الذات ليس كصفة بل كذات (٢١٠) . للوجود ماهيتان . الأولى أنها نفس الذات وليست صفة خارجة عنها ، وليست بمثابة التحيز للجوهر لأن التحيز صفة زائدة على الجوهر . وعلى هذا النحو يكون واجب لذاته ممتنعاً عدمه بالنظر الى ذاته (٢١١) . لذلك يظهر الوجود على أنه من الصفات النفسية بل أولها (٢١٢) . الوجود هو القائم بالنفس أو لا يكون . فإن لم يكن قائماً بماهيته فنفس الوجود جوهر قائم . الوجود عين الوجود ، وبالتالي يكون وجود الله عين ذاته غير زائد عليه كما أن وجود الحادث عين ذاته . فالوجود ليس صفة لأنه عين الذات والصفة غير الذات . الوجود عين الذات وبالتالي تكون موجودة في الخارج دون ما حاجة الى اثبات وبالتالي تنتفى الحاجة الى أى دليل انطولوجى (٢١٣) . وعيوب هذا التصور أن « الله » فيه كائن ثابت

(٢٠٩) شرح الأصول الخمسة ص ١٧٩ — ١٨٠ ، الشامل ص ٦١٥ — ٦١٧ .

(٢١٠) أجمع العلماء على أنه موجود لذاته خلافاً لسليمان بن جرير الذى قال أنه موجود لمعنى يقوم به ، أصول الدين ص ٨٨ .

(٢١١) الارشاد ص ٣٠ — ٣١ ، العضدية ج ١ ، ص ٢٢٧ .

(٢١٢) الارشاد ص ٣٠ — ٣١ ، السنوسية ص ٣ — ٤ .

(٢١٣) هذا هو موقف الأشعرى ، كفاية العوام ص ٢٦ — ٣٢ ، لما كان الوجود ليس صفة فتكون الصفات اثنتى عشرة صفة ، خمساً للذات ، وسبعاً للصفات ، كفاية العوام ص ٦١ ، وعند ابن سينا أيضاً وجود الله عين حقيقته .

مشخص وليس حياة أو تجربة أو حركة (٢١٤) . والوجود بهذا المعنى المجرد وصفا أو صفة ، ماهية أو وجودا علما ليس الوجود كتجربة حقه بلحم وعظم ودم ، بنفس وجرارة وحياة . وان اثبات الذات أو النفس دون نفى الضد يدل على أن الإثبات هو الأساس وأن النفى مجرد تمرين عقلى زيادة فى التنزيه ، فى حين أن النفى هو الأساس ، نفى مظاهر النقص حتى تثبت صفات الكمال (٢١٥) .

والثانية أنها ما يستحيل عليها العدم اذ لا يحد الوجود الا بالإشارة انى المعدوم . والمعدوم ليس هو المنتفى لأن المنتفى ما ليس بكائن ولا ثابت فى حين أن المعدوم وجد مرة ثم عدم أى أن العدم فى أصله كان وجودا وليس نفيا أو انتفاء (٢١٦) . فالأولى أن يكون المعدوم هو المعلوم الذى ليس بموجود أى افتراض الوجود وإحالة العدم ، ومن ثم يبرز الفرق بين مستوى المعرفة ومستوى الوجود ، فلا يمكن أن يكون العدم موجودا (أنطولوجيا) . وسواء كان العدم وجودا منفيا أم وجودا معدوما فإن ما يجب له الوجود يستحيل عليه العدم ، والنفى والإثبات يتمان لا فى زمان (٢١٧) . الوجود إذن وصف سلبي أى أنه ما لا يجوز عليه العدم (٢١٨) . صانع العالم موجود لأنه لو لم يكن موجودا لكان معدوما ، والمعدوم نفى محض لا يصلح للالهية دون أن تكون هناك واسطة بين الموجود والمعدوم (٢١٩) . ويقوم هذا التصور على إثبات الدعوى بإبطال

(٢١٤) عند أبى عبد الله البصرى والبغداديين أنه الكائن الثابت .
وذكر قاضى القضاة فى حد الوجود أنه المختص بصفة تظهر عندها
الصفات والأحكام .

(٢١٥) كفاية العوام ص ٥٩ .

(٢١٦) عند أبى عبد الله البصرى المعدوم هو المنتفى الذى ليس بكائن ولا ثابت .

(٢١٧) الحصون ص ١٠ — ١١ .

(٢١٨) التمهيد ص ٤٩ .

(٢١٩) المحصل ص ١٦٩ .

نقيضها . وهو نقص في منطق الاستدلال اذ أن الدليل هو المثبت . كما انه يعتبر العدم نفيا محضا دون واسطة حال مما يسبب في النفس الغثيان ، وفي الوجود العممية . واذا كان الوجود والعدم ضدان وكان البارى موجودا فانه يصبح من جنس الموجودات . وما كان من جنس الموجودات يمتنع أن يكون من جنس المعدومات . ولو كان موجودا لكان له من جنس الموجودات ضد ، ومن المعدومات التى ليست من جنسه ضد . والبارى منزّه عن الند وال ضد . ونفس العليل اذا كان معدوما وبالتالي يثبت ان البارى لا موجودا ولا معدوما . فان قيل : ان العدم نفى محض ، ويمتنع أن يكون ضد الشيء ، كان الرد بأن عدم الاشتراك في الاسم نظرا لا ينفي وقوعه عملا (٢٢٠) .

٣ — معنى الوجود : تتراوح معانى الوجود عند القدماء بين الصورية والمادية والنفسية أى بين ان يكون الوجود معنى وان يكون شيئا وان يكون حالا .

(أ) فقد يكون الوجود بمعنى معلوم وان البارى لم يزل واجدا للأشياء بمعنى لم يزل عالما بها وان المعلومات لم تزل موجودات بمعنى لم تزل معلومات ، ومن ثم كان الدليل على الوجود هو العلم (٢٢١) . الله موجود لمعنى به وأن ذلك المعنى لا موجود ولا معدوم (٢٢٢) . واتفق باقى أئمة الأشاعرة على انه من الصفات ، والعلم به علم بالذات (٢٢٣) . الوجود هنا اقرب الى الحكم العقلى الاول فى احكام العقل الثلاثة .

(ب) والمعنى الثانى للوجود هو المعنى المادى الذى يتراوح بين

(٢٢٠) المسائل ص ٣٤٥ — ٣٤٧ .

(٢٢١) هذا هو قول الجبائى ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٢ .

(٢٢٢) هذا هو قول سليمان بن جرير الزيدى ، اصول الدين ص ١٢٣ .

(٢٢٣) الارشاد ص ٣٠ — ٣١ .

الجسم والشيء . فالوجود جسم لان الوجود شيء (٢٢٤) . فبهذا المعنى لا يكون البارى كائنا مخالفا لسائر الحقائق ، فوجوده مثلها (٢٢٥) . وهنا يضطرب التنزيه ويهتز التصور فيصبح البارى لم يزل ثابت العين بذاته حماية له من الجسمية والشيئية (٢٢٦) أو أن يكون شيئا مخالفا لسائر الموجودات لما كان الشيء هو أنه محدود ووجوده مساو لسائر الموجودات .

ولكن هل البارى شيء ؟ اذا كان البارى شيئا فان الشيئية تكون احد أوصاف الذات ، سواء ذاتا لنفسه أو شيئا لا كالأشياء . قد يظهر الشيء بعد القدم والوجود والوحدانية على أنه اسم أكثر منه وصفا أو صفة . وقد يظهر الشيء بعد اثبات الوجود كثالث صفة بعد القدم والبقاء (٢٢٧) . والعجيب أن يثبت الأشاعرة والمسلمون كلهم ، وأكثر أهل الصلاة أن « الله » شيء سواء كان شيئا بمعنى جسم أو شيئا لا كالأشياء . ولما كان لا يوجد شيء الا بمعنى جسم يكون موقف الجسمة أقرب الى الاتساق مع النفس والمنطق وأقرب الى الصراحة . أما اثبات شيء لا كالأشياء فهو مجرد تحصيل حاصل ، خطوة الى الامام وخطوة الى الخلف ، اقدام واحجام ، شجاعة ثم خوف ، اثبات ونفى ، تشبيه وتنزيه ، وجود وعدم ، يلغى كل طرف الطرف الآخر . فليس هناك انسان لا كالانسان ، وليس هناك ماء لا كالماء ، وليس هناك هواء لا كالهواء أو أرض ليست كالأرض أو سماء ليست كالسماء . فالمعبارة تعبر عن موقف الشعور وحيرته وتردده بين نزوعين الشاهد والغائب ، الحس والعقل ، الطبيعة وما بعد الطبيعة . حتى لو لم يكن النزاع فى اللفظ بل فى المعنى ، اتفاق اللفظ والاختلاف فى المعنى ، فان ذلك لا يمنع حين الاستعمال من الوقوع فى جدل اللفظ والمعنى واستعمال اللفظ بالمعنى الشائع للشيء

(٢٢٤) هذا هو موقف هشام بن الحكم ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٢ .

(٢٢٥) هذا هو موقف عباد ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٢ .

(٢٢٦) المسائل ص ٣٤٧ — ٣٤٨ .

(٢٢٧) أصول الدين ص ٨٨ ، بحر الكلام ص ١٨ ، المسائل ص ٣٤٨

— ٣٤٩ ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٨ ، ج ٢ ، ص ١٨٠ .

وهو الجسم الحسى المرئى نظرا لقوة المعنى العرفى وانتشاره فوق المعنى الاصطلاحي (٢٢٨) . واذا كان المقصود أن شىء تعنى موجودا ، وكان الاشتراك يقع فى لفظ وجود فالأولى أن يقع الاشتراك فى لفظ شىء . وإن خطورة الحجة النقلية والاعتماد عليها حتى على الرغم من دقة التفسير وأحكام التأويل لن تمنع من المعارض العقلى الذى ينفى كون « الله » شيئا (٢٢٩) . قد يكون « الله » شيئا بالمعنى الانطولوجى للكلمة أى الوجود القائم وليس بالجسم ، وبمعنى الماهية المجردة (٢٣٠) ، ولكنه مزلق خطر خارج عن نطاق علم أصول الدين الفارق فى التشخيص الإنسانى والواقع فى « الانثروبولوجيا » ، يصعب عليه الخروج منها الى

(٢٢٨) يرى الباقلانى أن الله شىء لا جسما لأن الشىء لا يبين الجسم،
التمهيد ص ١٤٨ — ١٥٢ .

(٢٢٩) يعتمد الأشاعرة على بعض الآيات القرآنية مثل (كل شىء هالك إلا وجهه) اعتمادا على أن الأصل فى الكلام دخول المستثنى تحت المستثنى منه وتكون العلاقة علاقة عام بخاص . وقد دفع ذلك الباقلانى الى اعتبار التسمية شرعية ، التمهيد ص ١٤٨ — ١٥٢ ، بحر الكلام ص ١٨ ، والحقيقة أن لفظ « شىء » أهم من هذا بكثير فقد ذكر فى القرآن ٢٨٣ مرة ، منها ٢٠٢ فى حالة الرفع والجر ومخصوصة لله ، ومنها ٧٧ مرة فى حالة النصب مخصوصة للإنسان ، ومنها ٤ مرات فى حالة الأضافة « أشياءهم » خاصة بالمجتمع . وأهم معانى اللفظ فى استعماله لله هى أن الله على كل شىء قدير ، وبكل شىء عليم . وتأتى معانى مشابهة مثل رقيب وشهيد ومحيط وحفيظ وحسيب ووكيل ومريد ومثيت ، بيده ملكوت كل شىء ، خلق كل شىء ، رب كل شىء ، أتى كل شىء ، قدر كل شىء . فالاستعمالات تشير أساسا الى العلم والقدرة ثم الى باقى الصفات . وثلاثة أرباع الاستعمالات (حوالى ١٤٢ مرة) تشير الى الله وصفاته والربيع الأخير الى أفعاله خاصة انزال الوحي والرزق والضرر والنفع وباقى أفعال الإنسان . أما لفظ « شيئا » فى حالة النصب فانه يشير الى الشىء فى علاقته بالإنسان من حيث أنه يقول ويعلم ، ويحب ويكره ، ويخفى ويبدى ، ويضر وينفع ، ويأخذ ونقص ، ويشاء ويسلب ، ويأتى ويجىء ، ويسأل ويدعو ، ويظلم ويبخس . ولكن أكثر الاستعمالات شيوعا فى أن الشىء لا يغنى عن شىء آخر ، وفى الضرر والنفع ، والظلم والبخس أى فى سلوك الإنسان . أما الاستعمال الثالث فى صيغة « أشياءهم » فانهما تشير الى العلاقات الاجتماعية ولا تبخسوا الناس أشياءهم) .

(٢٣٠) وهى المعانى المعروفة من الكلمات الألمانية

Sein, Wesen, Grund

« الانطولوجيا » . لذلك توقف البعض . فلا يقولون ان الله شيء أو انه ليس شيئا وهو أقرب الى التنزيه الوجداني وعدم الدخول في المزالق التصورية (٢٣١) . فابتعادا عن التجسيم واقتربا من التنزيه يصبح « الله » ليس شيئا وليس لا شيئا . وبالرغم من أن أمثال هذه العبارات تحصيل حاصل الا أنها تحوم أقداما نحو التشبيه ثم اجتازا عنه اقتربا من التنزيه وكأن ذهن البشرى اذا ما أراد الحرص على التنزيه فليس إلهامه الا طريق النفي ، وطريق النفي وحده . ولكن نظرا لمخاطر الصورية والفراغ في التنزيه فان التجسيم يعود ليفرض نفسه على التصور بالجسمية والشبيئية ، ويظل الشعور متوترا حائرا بين الصوري والمادى ، بين المثل والواقع ، بين الحس والعقل دون ما استقرار . لقد كانت الحجة في اثبات البارى شيئا هو الخوف من التعطيل . ولكن الا يوقع ذلك الخوف في التشبيه ؟ ولماذا يكون الخوف من التعطيل مقدما على الخوف من التشبيه ؟ (٢٣٢) وكما يقل التجسيم وينتقل من البدن المعين الى الجسم فانه يقل أيضا درجة ، وينتقل ارتفاعا من الجسم الى الشيء ، فالشيء مقولة تحتوى على عمومية أكثر من الجسم كما أن الجسم مقولة تحتوى على عمومية أكثر من البدن . فاذا كان كل جسم شيئا فليس كل شيء جسما . كما أن كل بدن جسم وليس كل جسم بدنا بالضرورة . ثم يخف التجسيم درجة ويصبح « الله » أيضا شيئا ولكنه شيء لا كالأشياء ، ولا يشابه الأشياء . فهو ليس شيئا وهو ليس لا شيئا ، بين التشبيه والتنزيه ، تشبيهه لانه شيء ، وتنزيهه لانه لا كالأشياء . وهو مثل القول بأنه جسم لا كالأجسام . وصفة بالشيء لا تعنى شيئا لانه شيء لا كالأشياء بصرف النظر عن كون العبارة من حيث بناء اللغة تحصيل حاصل .

وقد أفاض القدماء في الحديث عن الشيء وتفصيل معانيه المختلفة لدرجة الخروج من علم أصول الدين الى علوم الحكمة الخالصة . فالشيء هو الجسم أى انه تحديد العام بالخاص ، ورجوع الى درجة أقوى من

(٢٣١) مقالات ج ١ ، ص ١٣٧ — ١٣٨ ، يتفق بعض جمهور الزيدية مع الأشاعرة في أن البارى شيء .

(٢٣٢) بحر الكلام ص ١٨ .

التجسيم في حين أن كل جسم شيء وليس كل شيء جسماً (٢٣٣) .
والشيء هو الموجود ، فلا شيء إلا موجود ، وهو تحديد للخاص ، وهو
الشيء في هذه الحالة ، بالموجود وهو العام . وان شئنا تحديد العام
بالعام لان الشيء عام والموجود عام ، ولكنها عمومية خاصة فكل شيء
موجود في حين أن كل موجود ليس شيئاً (٢٣٤) . والشيء هو المثبت ،
وهو تحديد للخاص ، وهو الشيء ، بالعام وهو المثبت ، فالمثبت أم
بالنسبة للموجود كما أن الموجود عام بالنسبة الى الشيء ، والشيء عام
بالنسبة الى الجسم ، والجسم عام بالنسبة الى البدن . فاذا كان كل
شيء موجود مثبتاً فان كل مثبت ليس بالضرورة شيئاً موجوداً . يمكن أن
يكون الشيء مثبتاً قبل وجوده لان الشيء هو فعل الكون أي مجرد الاثبات
أو القرار . الصورة في ذهن الرسام شيء قبل أن يرسم اللوحة
بالفعل . يمكن أن يقال إذن ان الشيء هو الممكن قبل أن يصير واقعاً (٢٣٥) .
هذه المعانى الثلاثة السابقة تتداخل فيما بينها من حيث العبوس
والخصوص . ولكن هناك معانى أخرى خارج هذا النطاق ، نطاق الكليات
الخمس والتحديد المنطقي بالنسبة للعام والخاص وأقرب الى تحديد
الشيء بالنسبة الى الآخر وعلى نفس المستوى أفقياً وليس رأسياً
كما هو الحال في الكليات الخمس . حينئذ يكون الشيء هو القديم ، وهو
تحديد للشيء من حيث الزمان ، وأنه لا أول له . وهنا يقبل التجسيم درجات
عدة ، ويشترك في الصفة الثانية وهى القدم (٢٣٦) . فالبارى لم يزل
فعل الاشياء وليس قبل الاشياء حتى لا يكون ظرفاً . والشيء هو الغير .
فلا شيء الا غير ، ولا غير الاشياء . وهذا التحديد للشيء بالنسبة الى الآخر
واعتبار الشيء هو المتفرد أو الفريد ، وهى صفة أخرى للذات الذى

(٢٣٣) هذا هو رأى فريق من المشبهة ، مقالات ج ١ ، ص ١٨٠ — ١٨١ .

(٢٣٤) هذا هو رأى فريق آخر من المشبهة ، مقالات ج ١ ، ص ١٨٠ — ١٨١ .

(٢٣٥) هذا هو رأى الخياط ، مقالات ج ١ ، ص ١٨٠ — ١٨١ .

(٢٣٦) هذا هو رأى الصالح ، مقالات ج ١ ، ص ١٨٠ — ١٨١ .

يتحدد كل شيء بالنسبة اليها والذي يتغاير هو بالنسبة الى كل شيء (٢٣٧).
لا يقال اول الاشياء أو ان الاشياء بعده ، ولا يقال ان الله فرد . والشئ
هو المعلوم ، والمعلوم هو ما أمكن ذكره والاخبار عنه . وهنا يتم تحديد
الشئ بالنسبة الى المعرفة الانسانية كما تعرف الذات وتكشف هي
عن نفسها في الذهن الانساني . ولا يقال لم يزل الباري ولا يزال
دون أن يضاف عالم حتى يكون هناك خبر (٢٣٨) .

ولكن ماذا يعنى أن الباري شئ في هذه الحالة اذا كان الشئ يعنى
الجسم أو الموجود أو المثبت أو القديم أو الغير أو المعلوم ؟ يبدو أن الثلاثي
الاول أكثر تجريدا من الثانى وهو الذى استهوى القدماء لتطبيقه على «الله» .
يعنى أن الباري جسم ويكون الباري هنا جسما متعينا . وقد يعنى أن
البارى موجود اما بمعنى أنه جسم وهو الحاق الوجود بأحد معانى الشئ
وهو أن الشئ جسم ويكون الموجود هنا هو الموجود الحسى المتعين (٢٣٩)،
واما بمعنى أنه الشئ وهو استبدال موضوع بمحمول فكما أن الشئ هو
الموجود يكون الموجود هو الشئ (٢٤٠) ، اما بمعنى أن الموجود هو
المحدود المتعين أى أنه هو المتعين المحدد ، وهى صفة أعم من الشئ
تدل على التعين وان لم يكن محسوسا (٢٤١) . وقد يعنى أن الباري مثبت
وقد يكون الثبات بالعين أو بغير العين ، والاثبات أحد معانى الشئ ،
فثبات الشئ يحدث قبل وجوده .

ومع ذلك فقد أحدث تصور الباري شيئا رد فعل عند دعاة التنزيه

(٢٣٧) هذا هو رأى عباد بن سليمان ، مقالات ج ١ ، ص ١٨٠ — ١٨١

(٢٣٨) هذا هو رأى الجبائى ، مقالات ج ١ ، ص ١٨٠ — ١٨١ ،
ص ١٨٧ .

(٢٣٩) هذا هو رأى هشام بن الحكم ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٧ .

(٢٤٠) هذا هو رأى فريق من المشبهة ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٧ ،
وكذلك رأى أكثر أهل الصلاة ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٠٨ .

(٢٤١) هذا هو رأى فريق ثالث من المشبهة ، مقالات ج ٢ ،
ص ١٨٧ .

المعتزلة والجهمية . فـ « الله » عند المعتزلة ليس شيئاً وليس لا شيئاً وهو غير الاشياء على عدة معان منها : أنه غير الاشياء بنفسه وليس لغيره حتى لا يحدث التباين والتعدد والشرك (٢٤٢) ، أو أنه غير الاشياء لنفسه والاشياء غيره لانفسها حتى يتم التمايز بين « الله » والاشياء (٢٤٣) ، أو أنه غير الاشياء لغيره لا لنفسه ، فالغيرية صفة لنبارى لا هى البارى ولا هى غيره ، والجواهر متغايرة بغيرية يجوز ارتفاعها فلا تتغير ، والاعراض لا تتغير ، وذلك حتى يحدث التمايز بين الله والاشياء بغيرية واضحة ، واحدة مضروبة فى اثنين ، مرة من الله ومرة من الاشياء (٢٤٤) ، أو أن البارى غير الاشياء أى أنه ليس هو كالأشياء وهذا أقرب الى التنزيه ، هو غير الاشياء بنفسه لانه القبل وليس قبل الاشياء (٢٤٥) . ويؤول المعتزلة الالفاظ التى توحى بالجسمية . فجنب « الله » هو أبه ، والصمد هو المقصود اليه فى الحوائج (٢٤٦) . وقد اقترب بعض فقهاء اهل السنة من تنزيه المعتزلة فى اعتبارهم « الله » ليس كمثله شئ (٢٤٧) . بل وعند اصحاب الحديث أن البارى ليس بجسم ولا يشبه الاشياء (٢٤٨) . بل أن بعض الرافضة وهم الذين عرف عنهم التجسيم والتشبيه قد وصلوا الى أعلى مراتب التنزيه بتصويرهم أن « الله » ليس بجسم ولا بصورة ولا يشبه الاشياء ولا يتحرك ولا يسكن

(٢٤٢) هذا هو قول عباد ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٨ — ٢٣٩ ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٩ .

(٢٤٣) هذا هو قول الجبائى ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٨ — ٢٣٩ .

(٢٤٤) هذا هو قول الحلقائى ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٨ — ٢٣٩ .

(٢٤٥) مقالات ج ١ ، ص ٢٣٨ — ٢٣٩ .

(٢٤٦) مقالات ج ١ ، ص ٢٦٦ ، وعند هشام المعتزلى الله ليس شيئاً ولكنه منشئ الاشياء ، التنبيه والرد ص ٤١ .

(٢٤٧) الفقه الاكبر ص ١٨٥ ، الانتصار ص ٥ ، الانصاف ص ١٨ ، ص ٢٣ ، الله ليس له طول ولا عرض ولا عمق ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٦ ، ص ٢٣٨ ، ج ٢ ، ص ٢٣٨ .

(٢٤٨) مقالات ج ١ ، ص ١٠٥ .

ولا يماس ، وقالوا في التوحيد بقول المعتزلة والخوارج (٢٤٩) . وتجنبنا لكل ذلك أثر البعض امعانا في التنزيه جعل الوجود من أسماء « الله » اى مجرد لفظ لا معنى ولا شيئا (٢٥٠) . حتى الباطنية المعروفة بالتشبيه والتجسيم بل والحلول انكرت ان يقال ان الله موجود او لا موجود او ان البارى ليس بمعدوم امعانا في التنزيه . والدليل على ذلك ان البارى لو كان موجودا لكان مساويا لساير الموجودات في الوجود . اما ان يكون مخالفا من وجه دون وجه فان خالفها من وجه لزم وقوع التركيب ، وكل مركب ممكن الوجود وليس واجب الوجود . ان لم يكن مخالفا لزم ان يكون مساويا في الماهية والمتساويات في الماهية حكمها حكم واحد . فكما ان الموجودات ليست واجبة فكذا البارى ، واذا ثبت فساد القسمين ثبت انه ليس بموجود . ونفس الدليل يثبت انه ليس معدوما فثبت انه لا موجود ولا معدوم . ولا رد على ذلك الا باعتبار الوجود عين حقيقته وان الاشتراك في اللفظ ليس اشتراكا في المسمى البديهي (٢٥١) . ولكن يرجع الفضل في النهاية الى جهم وبعض الزيدية في نفى ان يسمى « الله » شيئا او ان يطلق عليه لفظ شيء لان الشيء هو المخلوق الذى له مثل (٢٥٢) . وبالتالي يكون جهم هو المدافع عن التنزيه في حين وقع الاشاعرة في التشبيه بل وفي التجسيم باثباتهم الشئئية « لله » بصرف النظر عن معانيها . وقد كانت كل العبارات المستعملة لاثبات التنزيه عبارات نافية اذ ان النفى اكبر وسيلة للتعبير عن التنزيه . ومن ثم يمكن القول بأن « الله » ليس شيئا ، ليس له طول ولا عرض ولا عمق ، ليس له مقياس يقاس به ، ليس له مادة

(٢٤٩) عند ابن كلاب ان الله شيء لا بمعنى كان شيئا ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٠ ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٨ ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٠ .

(٢٥٠) هذا هو موقف عباد ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٣ .

(٢٥١) الدوانى ص ٢٧٧ — ٢٤٦ .

(٢٥٢) عند الجهمية الله لا شيئا ، ما من شيء ، لا في شيء ، لا يقع عليه صفة شيء ، ولا معرفة شيء ، ولا توهم شيء . لا يعرف الله الا بالتخمين ومن ثم فيسمى الالهية ، ولا يوصف بصفة يقع عليه الالهية ، ولم يطلق على الله اسم الموجود او الشيء ، التنبيه والرد ص ٩٦ — ٩٧ ، اعتقادات ص ٦٨ .

أو موضوع في العالم الخارجى . بل ان اسم الفعل « الالهية » لايشخص ولا يعرف كما ، فعل من أفعال الشعور الخالص ، وموضوع من موضوعات الذهن . ويخف التجسيم على الاطلاق ويقترب نهائيا من التنزيه عندما يصبح الله ليس شيئا ، وينتقل الشعور من الرغبة في الاطباق على انشئ والتثبت به الى الاستنكاف من الشئ والبعد عنه احساسا منه بالطهارة . وتبدأ الثنائية الفلسفية بين المادة والصورة ، المحدث والقديم ، الكثير والواحد ، المتحرك والثابت ، وهى الثنائية المتعارضة التى تعطى الطرف الاول كل ما تسلبه من الطرف الثانى . فاذا كان الشئ مادة فـ « الله » ليس مادة ، واذا كان الشئ مرثيا « فالله » ليس بهرثى ، واذا كان الشئ محدودا متعينا جسما ، فهى كلها مظاهر نقص ، « الله » خال منها .

جـ — والحقيقة أن الوجود تجربة وجودية . وهو ما عناه القدماء باسم الحال الواجبة للذات التى لا تعطل بعلة . والحال لا يرتقى الى درجة الوجود حتى يشاهد ولا ينحط الى درجة العدم حتى يعدم . الوجود حال بين الوجود والمعدم . والحال صفة نفسية لا تعقل الذات بدونها . وعلى هذا النحو تكون ذات « الله » غير وجوده كما أن ذوات الحوادث غير وجودها (٢٥٣) . وميزة هذا التصور هو اكتشاف الصيرورة من الوجود الى العدم ومن العدم الى الوجود من خلال الحال . فالحال وجود ، والوجود حال ، وهو تغير وحركة وامكانية وتحقق أى أنه تجربة وجود أو ايجاد . وهو خارج التعليل الخارجى فالحال من الذات ، ومن الداخل ، صفة نفسية . ولما كان وجود « الله » غير ذاته فان وصف «الله» بأنه موجود يكشف عن اسقاط الانسان صفة وجوده على غيره على عكس الحكماء الذين جعلوا وجوده عين ذاته وعلى خلاف الاشاعرة الذين جعلوا الصفة زائدة على الذات (٢٥٤) . الوجود اذن هو المشاهد

(٢٥٣) هذا هو موقف الاشاعرة غير الامام الأشعرى ، كفاية العوام ص ٢٦ — ٣٢ ، أنظر أيضا الفصل الرابع ، نظرية الوجود ، الحال .
(٢٥٤) أنظر الفصل السادس الوعى المتعين أو الصفات .

لا الثابت أو المختص بصفة . الوجود هو الوجود الانساني الحسى الملموس،
هى الواقعة الانسانية . وهو تجربة بديهية يشعر بها كل انسان من
نفسه ولكن تختلف درجة الوعى بها . هناك وجود دون وعى وهناك
وعى بالوجود (٢٥٥) . وقد اعترف بعض علماء الاصول بأن الوجود
من حيث هو وجود مفهوم واحد فى كل الموجودات لا فرق فيه بين واجب
ويمكن ، قديم وحديث . والدليل على ذلك أن نقيض العدم شئ واحد هو
الوجود فلو لا أن الوجود مفهوم واحد لما كان العدم مفهوما واحدا . وإذا
أمكن تقسيم الوجود الى واجب ممكن فلو لم يكن المفهوم مشتركا لما أمكن
التقسيم . وحقيقة الوجود فى جميع الموجودات شئ واحد لا اختلاف فيها
بالتعيين . ولما كانت حقيقة البارى مخالفة لسائر الحقائق ثبت أن حقيقته
ليست وجوده (٢٥٦) . اما الوجود فهو الوجود المتعين الانسانى التجريبي
المعروف ، أى تجربة الوجود ، ولا ينطبق منها شئ على « الله » . الوجود
أذن شعور انسانى بدهى ، أخص ما يميز الانسان . ولكن فى اللحظة
التي يقل فيها وعى الانسان بوجوده ويفترق فى العالم فانه يشخص
وجوده فى وجود آخر متجاوزا به عن وجوده المساوى فى وجود آخر أرحب
عن طريق الخيال ، تعويضا عن وجوده الهش المتأزم ، وجلبا للطمانينة
والسلام حتى يعيش فى وفاق مع نفسه وفى وئام مع العالم من خلال الوعى
الزائف . فلا غرابة أذن أن نصارح من أجل الوجود ، من أجل الاستقلال
الوطنى ، وتحرير الارض ، والتنمية من أجل الاستقلال الاقتصادى ،
والحرية من أجل الاستقلال فى الراى والمؤسسات الديمقراطية . ولا غرابة
أن تكبو محاولتنا ، فيقضى على الاستقلال الوطنى وننحو نحو التبعية ،
ويحتل مزيد من الارض ، ويتحول الاقتصاد الوطنى الى انفتاح اقتصادى
تابع ، وتسند القوانين المقيدة للحريات ، وتصبح المؤسسات لا وجود لها
ولا استقلال ، تابعة للحكام ، مهمتها الموافقة والتأييد . فاذا كان الوجود
الانسانى هو هذه الامكانية للايجاد فان وجود المبدئى والقيم وجود

(٢٥٥) وهو معنى البيت المشهور :

ليس من مات فاستراح بميت انما الميت ميت الاحياء
المسائل ص ٣٤٨ .

يمكن أيضا يتحقق بالفعل من خلال النشاط فيصبح موجودا بالفعل . ويتحول واجب الوجود من مجرد أمر اعتبارى فى « ميتافيزيقا الوجود » الى وجود انسانى اجتماعى وتاريخى طالما وجد الانسان ، فالحق قائم ، وطالما وجدت الجماعة ، فالقيم قائمة ، وطالما وجد فعل الجماعة ، فالتاريخ قائم . وانهما لمهمة الانسان ومسؤوليته ان شاء ان يسترد وجوده بعد ان اعاره لغيره فى لحظة ضعف وهوان . وهذا ما يتفق مع اصل الوحي غلظ « الوجود » لم يرد فيه الا فى صيغة فعلية يشير الى عملية الابدان وعلاقات الوجود الانسانى بالاشياء وبالطبيعة وبالافراد والمجتمعات وبالتاريخ مركزا على البعد الشعورى فى الوجود الحامل للمعنى والمحقق للامعال . الاشياء للاستعمال ، والطبيعة للتسخير من خلال السيطرة على قوانينها الثابتة ، والافراد والاقوام والمجتمعات ميدان للصراع ، والتراث للتجديد وليس للتقليد ، والشعور محقق للافعال ، وحامل للمعنى ، وبقى بالارادة ، ومستقل بطوعى ، كل ذلك هو الابدان كفعل وليس الوجود كجوهر . ولم يصف « الله » نفسه فى كلامه بأنه موجود كما فعل المتكلمون (٢٥٧) .

(٢٥٧) ذكر لفظ وجد ومشتقاته الفعلية فى القرآن ١٠٥ مرة كلها افعال باستثناء مرة واحدة اسما وليس فيها ما يدل على وصف الله بالوجود . والافعال فى كل الائمة المضارع والماضى والمستقبل وفى كل الأشخاص ومتصلة بضمائر الملكية فردا وجمعا . وكلها تدل على أن الذى يجد هو الانسان وأن اللفظ صفة فعل للانسان وليس وصف وجود لله . فيجد الانسان الرزق والمتاع والبضاعة والماء . كما يجد الركوب والراحة والاشياء . وقد لا يجد ما يدل على ان الابدان عملية ممكنة وأن الوجود هو مشروع ايجاد . وقد يجد الانسان مظاهر الطبيعة كالشمس والسماء والرياح والارض والشهاب ولكن أهم ما فيها هى قوانينها وسنتها المطردة الثابتة (ولن تجد لسنة الله تبديلا) (٣٥ : ٤٣) ، وهو الاستعمال الأكثر شيوعا فى نطاق الطبيعة . ولكن يستعمل اللفظ أيضا فى العلاقات الاجتماعية عندما يجد الانسان رجلا أو امرأة أو رجلين أو امرأتين أو قوما . وتحدد العلاقات الاجتماعية بالصراع فهناك أشد الناس غداوة ، وأقرب الناس مودة ، وهناك دعوة للقتال ودعوة الى بيت المسلمين . ويستعمل اللفظ كذلك للانسان كشعور فردى يجد أفعاله وما يتفق وجهده وعزمته والذى يتحدد بالغلظة أو اللين وحتى نكاحه ويظهر فيها البعد الشعورى دالا على أن الوجود هو تجربة وجود مثل (ثم لا يجدون فى أنفسهم حرجا مما قضيت

رابعاً : القدم :

١ — القدم ثانياً وصف للذات : القدم ثانياً وصف للذات . ويعنى بها لا أول له ولا بداية . وقد يبدو وصف القدم في نظرية الوجود في قسمة الموجودات الى قديم وحادث ، والاشارة الى القديم بأنه لم يزل وهو «الله» وأنه وصف لذاته . ويظهر مرة أخرى بعد دليل الحدوث على أنه من صفات المحدث مع باقى أوصاف الذات وصفاتها . ويأتى القدم تالياً للوجود وسابقاً على الواحد والاحد والباقى . بل ويعرف التوحيد بأنه افراس القدم عن الحدوث . فكل مرة يذكر فيها الحدوث ينكر القدم أو العكس . فيذكر القديم مع قسمة الموجودات الى محدث وقديم (٢٥٨) . وقد يظهر القدم في عبارات انشائية بعد الوجدانية دون عد احصائي . ويظهر على أنه ثانياً صفة بعد الواحد . ثم يظهر من جديد كصفة ضد في أنه لا يجرى عليه زمان بعد اثبات الوجدانية والقدم. ثم ظهور صفات المعانى السبع ثم نفي العرض والجسم والجوهر والصور والحد والعد والتبعض والتجزئ

ويسلموا تسليماً) (٦٥ : ٤) (ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا) (٥٩ : ٩) ، (اسكنوهم من حيث سكنتم من وجنكم ولا تضاروهن) (٦٥ : ٦) ، وهى المرة الوحيدة التى استعمل فيها اللفظ اسما « وجنكم » وليس « وجدا » كما يقول الصوفية ، بل واسم مضاف الى ضمير ملكية جمع مما يوحى باتجاه الشعور نحو الجماعة . ويستعمل اللفظ أيضاً لرفض التقليد وتبعية التراث القديم وهو أكثر الاستعمالات شيوعاً (حوالى ٩ مرات) مثل (انا وجدنا آباءنا على أمة وأنا على آثارهم مقتدون) (٢٣ : ٤٣) . وقد يجد الإنسان معانى وليس فقط أشياء يجد وعداً ووحياً كما يجد « الله » مرتين (لوجدوا الله تواباً رحيماً) (٦٤ : ٤) ، (يجد الله غفورا رحيماً) (١١٠ : ٤) . بل ان استعمال الأشياء استعمال شعورى مثل (أجد على النار هدى) (١٠ : ٢٠) أو (انى لأجد ريح يوسف) (١٢ : ٩٤) مثل « خريف الغضب » . وكما يجد الشعور استقلاله وسنده وسبيله ووكيله ونصره ومرشدته وملجأه فى بنيته واستقلاله وتحقيق ذاته من خلال اطلاق المعنى وشموله وجهد الانسان وعمله ودخوله فى ميادين الصراع الاجتماعى طبق حركة التاريخ .

(٢٥٨) الانصاف ص ١٦ ، ص ١٨ ، ص ٢٢ — ٢٣ ، ص ٤٢ ، بحر الكلام ص ١٧ .

والتناهى والمائية والكيفية والمكان (٢٥٩) . يبدو وصف الاول متميزا عن وصف القديم في مجموعة أخرى من الصفات في اقرار التوحيد بعد موجود ، واحد ، ليس كمثله شيء ، وفي هذه الحالة يكون أزليا لا أول لوجوده (٢٦٠) . وقد يذكر الاول مع الآخر والظاهر والباطن والقريب والبعيد في عبارات انشائية تون صياغات عقلية . وقد يذكر نفى الزمان في المقدمات الخطابية (٢٦١) . وقد يذكر القدم واستحالة العدم في باب مستقل دون عد لاوصاف الذات ، ويفصله عن الواحد الصفات السبع (٢٦٢) . وقد يذكر القدم على أنه أول وصف للذات بعد الاستدلال على وصف الوجود بأن الحوادث لا بد لها من مجتث وبأن صانع الحوادث أحدثها لا من شيء (٢٦٣) . وأحيانا يذكر القدم في آخر نعوت الذات بعد القيام بالنفس والوجود والشيء ، والغنى ، والواحد ، ومخالفته للخلق وكأنه نعت متفق عليه (٢٦٤) . كما يأتي القدم كآخر وصف للذات قبل كتاب العلل وهو مقدمة مبحث الصفات وبعد بداية التوحيد بالوحدانية ونفى الجسمية ونفى الجهة ونفى العرض ونفى الجوهر والرد على النصارى . ولا يذكر القدم لفظا بل مع الاولوية ضد الدهرية (٢٦٥) . ثم يظهر مع السمع والبصر ويرفض باعتباره وصفا أو اسما ، ويوضع مع صفات المخلوقين ، ويفضل لفظ الاول مما يشير الى اشتراك الالفاظ بين الانسان و « الله » (٢٦٦) .

-
- (٢٥٩) النسفية ص ٥٨ ، ص ٦٥ ، بحر الكلام ص ٢ .
 (٢٦٠) الانصاف ص ٢٣ ، ص ٣٣ .
 (٢٦١) الانصاف ص ٤٢ ، المسائل ص ٢٣٠ .
 (٢٦٢) « باب في أن القديم لا يجوز عليه العدم » ، التمهيد ص ٤٩ .
 (٢٦٣) « في أن الصانع قديم » ، أصول الدين ص ٧١ — ٧٢ ، « في أن سبحانه قديم أزلى » ، المسائل ص ٣٤٢ — ٣٤٣ ، « وعلى أن للعالم صانعا قديما لم يزل ، ولا يزال » ، العضدية ج ١ ، ص ٢٢٦ ، وعند الجبائى والمعتزلة بوجه عام أن أخص وصف للبارى هو القدم ، الملل ج ١ ، ص ١٢١ — ١٢٢ .
 (٢٦٤) أصول الدين ص ٨٨ — ٨٩ ، ص ١٢٣ .
 (٢٦٥) الشامل ص ٦١٧ — ٦٢٠ ، « باب القول : في أن الصانع لا أول له ، أسئلة لأهل الدهر والانفصال عنها » ، ص ٦١٨ — ٦٢٠ .
 (٢٦٦) الفصل ج ٢ ، ص ١٣٦ — ١٣٧ .

وينكر احيانا في مجال نفى ما يستحيل على « الله » كثنائي وصف للصانع (٢٦٧) . وقد لا يذكر الا سلبه مثل انه ليس في زمان كرابع وصف في التزيهت بعد نفى الجهة مع المكان ونفى الجسم ونفى الجوهر والعرض (٢٦٨) . كما يذكر مع الصفات المختلف عليها كالتركيب والبقاء وائيد رالوجه والاستواء وادراك الشم والذوق واللمس (٢٦٩) . ويذكر ايضا مع الصفات المختلف عليها في آخر الاوصاف والصفات مع البقاء والاستواء والوجه واليد والعينين والجنب والقدم والاصبع واليمين والتركيب (٢٧٠) ، ويضع في مكان آخر وهو « في أن يمتنع أن يقوم بذاته حادث » على نحو سلبى . وأخيرا يستقر الامر ، ويظهر القدم في اول احصاء لوصاف الذات في عشرة كثنائي وصف بعد الوجود . وفي آخر احصاء لها في ست عندما يكتمل البناء العقلى ويستقر في أحكام العقل الثلاثة ، ما يجب لله من عشرين صفة وما يستحيل عليه من عشرين ، تكون استحالة الحدوث هي الصفة الثانية أيضا مع برهان القدم . وفي تفسير معنى « لا اله الا الله » يظهر القدم أيضا كثنائي صفة (٢٧١) . وفي بعض الحركات الاصاحية الحديثة يذكر القدم والبقاء ونفى التركيب مع أحكام الواجب (٢٧٢) . وعندما تظهر الذات بعد الصفات يظهر القدم بعد

(٢٦٧) النظامية ص ١٤ ، ص ١٩ ، « وفي الدليل على قدم البارئ » الارشاد ص ٣١ — ٣٣ .

(٢٦٨) « في أنه ليس في زمان » ، المواقف ص ٢٧٤ .

(٢٦٩) المحصل ص ١٣٦ .

(٢٧٠) المواقف ص ٢٧٥ — ٢٩٧ .

(٢٧١) الاقتصاد ص ٢١ ، « الدعوى الثانية في القدم » ، السنوسية ص ٢ — ٦ ، كفاية العوام ص ٣٢ — ٣٤ ، العقيدة التوحيدية ص ٧ ، الباجورى ص ٢ ، التحقيق التام ص ٨٩ — ٩٠ ، ص ٩٤ — ٩٥ ، وبقى كتب العقائد المتأخرة مثل : الجوهرية ، العقيدة ، الخريدة ، جامع زيد العقائد ، وسيلة العبيد ، الحصون ، القطر . الخ .

(٢٧٢) رسالة التوحيد ص ٣١ .

الوجود (٢٧٣) .

والدليل على القدم هو أنه لو لم يكن موجودا ثم وجد لاحتاج الى موجد وهو محال . وهو دليل يقوم على نفى نقيض الدعوى وليس على اثبات الدعوى ذاتها أى أنه برهان خلف (٢٧٤) . ولكن الدليل المثبت هو أيضا دليل الحدوث لاثبات الصانع القديم (٢٧٥) . فمن صفات القديم أنه واحد لا يقبل الشركة مع حادث آخر . فهو القديم وحده ، ولا قديم غيره (٢٧٦) . وهو قديم باسمائه وصفات ذاته وليس بذاته وحدها (٢٧٧) . وهو أخص وصف لله عند الصوفية كما أن المحدث أخص وصف للإنسان (٢٧٨) . وفي حقيقة الامر ، لا يستند الحادث الى قديم واحد أو اى قديم من ناحية التسلسل بل الى حادث مثله متحقق في المادة والزمان . وهذا ينفي ضرورة وجود قديم ليس بحادث تنتهى اليه سلسلة الحوادث

(٢٧٣) شرح الأصول الخمسة ص ١٨١ — ١٨٢ ، المحيط ص ١٤٥ — ١٥٠ ، « فصل في اثبات صانع الكل قديم ، فصل في ابتناع جواز العدم على القديم » ص ٦١٨ — ٦٢٠ .

(٢٧٤) شرح الأصول الخمسة ص ١٨٠ — ١٨١ .

(٢٧٥) أصول الدين ص ٧١ ، الاقتصاد ص ٢١ .

(٢٧٦) يقول المجوس بصانعين أحدهما شيطان محدث . ويقول غاة الروافض أن عليا جوهر مخلوق محدث لكنه صار الها صانعا بطول روح الله فيه ، الفرق ص ٣٣٢ ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٦ . وثبتت وحدانية لقديم ضد الفلاسفة والمتكلمين من المعتزلة وغلاة الروافض والمجوس . قد زاد الفلاسفة كثيرا من المكنات ، وزاد المتكلمون صفات الله بما فيهم المعتزلة الذين جعلوا الصفات أحوالا ثابتة في الأزل مع الذات ، المقاصد ص ٢٧٥ ، المواقف ص ٢٧٤ .

(٢٧٧) الانصاف ص ٢١ .

(٢٧٨) سئل بعض أهل التحقيق عن التوحيد فقال « هو أن تعلم أنه باينهم بقدمه كما باينوه بحدوثهم » وقال الجنيد : « التوحيد أفرار القدم عن الحدوث » وقال « أول ما يحتاج اليه المكلف من عقد الحكمة أن يعرف الصانع من المصنوع فيعرف صفة الخالق من المخلوق ، وصفة القديم من المحدث » ، الانصاف ص ٢٢ — ٢٣ ، وقال بعض أهل التحقيق « ألزم الكل الحدث لأن القدم له » الانصاف ص ٤٢ .

مادام الحادث لا يقوم الا على حادث مثله . والحوادث تقوم على نفسها طبقا لقوانين الطبيعة العامة . ولماذا يكون الاساس أفضل من المؤسس . والمعتمد عليه أفضل من المعتمد ؟ ألا تنشأ الوقائع كلها في الشعور ولا تعتمد الا على هذه النشأة وعلى تعقيلها فيه ؟ حتى ولو تم القفز من الحادث الى القديم عن طريق الرجوع الى الوراء والبحث عن العلة الاولى المختلفة في الطبيعة والجوهر عن هذا العالم فكيف يمكن الرجوع الى هذا العالم المتغير من جديد ؟ وكيف ينشأ فعل حادث عن علة قديمة ؟ ان افعال القديم لا تكون الا قديمة ، وافعال الحادث لا تكون الا حادثة . اما ان يكون وجود القديم لا يفسر نشأة الحادث منه ويظل الخلق بلا مبرر أو أن يكون الخلق قديما وهو ايضا قضاء على العالم الحادث الذى يود المتكلم اثبات القديم منه أى أنه قضاء على الاساس والبداية . الحادث ينتج عن حادث وبالتالي لا يثبت الحدوث أى قدم أو يثبت موجودا حادثا وهو ما ترفضه عواطف التأليه . والقديم ينتج عن قديم ، وهو لا يثبت شيئا لان العالم حادث أو أن يثبت علما قديما وهو مصاد للبداية (٢٧٩) . ان اثبات محدث للحادث لا يعنى اثبات القديم . فالاولوية بالضرورة ليست اولوية زمانية . فقد يقدر الابن على ما لا يقدر عليه الاب . وقد تقدر الاجيال الحالية والمستقبلية على ما لا تقدر عليه الاجيال الماضية . اثبات القديم من المحدث هو اثبات اولوية وافضلية عن طريق القلب النفسى ، واتهام الذات ، وتبرئة الغير . والدليل فى نهاية الامر لا يثبت الا المحدث . وهناك قفزة من اثبات المحدث الى اثبات أن هذا المحدث يستلزم بالضرورة أن يكون قديما . القديم من أسماء الاضافة وكذلك الحادث أى أنه اسم يقوم على الاضداد فى اللغة . كل اسم يشير الى ضده عن طريق القلب وبالتالي فان وصف القديم يتحقق بعد حدوث الحادثات . كما أن القديم

(٢٧٩) مناهج الأدلة ص ١٣٥ — ١٣٧ ، الانصاف ص ٣٣ ، الارشاد ص ٣١ — ٣٣ ، المسائل ص ٣٤٢ — ٣٤٣ ، الدوانى ج ١ ، ص ٢٢٦ — ٢٢٧ ، الباجورى ص ٣ ، الحصون ص ١١ — ١٣ ، التمهيد ص ٤٦ ، النسفية ص ٥١ ، السنوسية ص ٢ — ٤ ، معالم أصول الدين ص ٣٤ — ٣٦ كفاية العوام ص ٣٢ — ٣٤ ، الانتصار ص ٥ ، التحقيق التام ص ٩٠ — ٩٣ .

وصف زمانى ، والله ليس بوجود زمانى وبالتالي ينكر البعض أن يوصف
بالقديم ، فالخالق غير المخلوق ، والحادث غير المحدث . فلو لا العالم لما
كان « الله » ، ولو لا التشبيه ما كان التجسيم ، ولو لا النفى لما كان
الاثبات (٢٨٠) .

٢ — معنى القديم : قبل أن يجيب القدماء على سؤال ماذا يعنى القديم

فانهم يطرحون السؤال الاول التمهيدى وهو هل القدم صفة او معنى قائم
بالذات أم انه هو عين الذات ؟ وهو نفس السؤال الذى طرح من قبل في
بداية صفة الوجود عن ماهية الوجود قبل السؤال عن معنى الوجود .
وهو السؤال الذى سيصبح المشكلة الرئيسية في موضوع الصفات فيما
ينعلق بالصفات السبع التى هى صفات معان وليست قائمة بالذات مثل
الصفات الست (٢٨١) . وبينما أثبت الاشاعرة قديما « لله » زائدا على
الذات أثبت المعتزلة قديما هو عين ذاته (٢٨٢) . فالقدم ليس وصفا لصفة
بل وصف للذات لأن القدم المستقل بذاته ليس شرفا بل شرفه انه للذات
دون غيره . والواجب والقديم ليسا مترادفين . القديم أعم من الواجب،
اد لا استحالة في تعدد الصفات القديمة ولكن الاستحالة في تعدد الذوات

(٢٨٠) هذا هو رأى معبر ، الشامل ص ٣٥٢ — ٣٥٥ ، لذلك كان
يقول « لا أقول قديم الا اذا حدث المحدث » مقالات ج ١ ، ص ٢٣٧ ، مقالات
ج ٢ ، ص ١٧٩ — ١٨٠ .

(٢٨١) عند أبى الحسن الأشعري والغزالي أن الله قديم لذاته ،
وعند عبد الله بن سعيد القلانسي أنه قديم بقدم أو بمعنى هو قائم به ،
أصول الدين ص ٨٨ — ٩٠ ، ص ١٢٣ ، كما أثبت عبد الله بن سعيد صفة
وراء البقاء ، المحصل ص ١٣٦ ، الاقتصاد ص ٢١ ، التحقيق التام ص
٩٤ — ٩٥ ، وعند الجبائي القديم هو الله لأنه ينفى الصفات . واستدل
على ذلك بأن الله قديم ، وقدمه أخص وصفه . فلو ثبت صفة قديمة لشاركته
في أخص الوصف وذلك يوجب الشرك ، الشامل ص ٢٥٢ ، انظر أدلة اثبات
الصفات ، الشامل ص ٢٥٣ — ٢٥٨ ، وعند عبد الله بن كلاب أن له
قديما ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٧ — ٢٣٨ ، ص ٢٣٠ ، ج ٢ ، ص ٢٠٣ .

(٢٨٢) هذا هو رأى أبى الهذيل ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٧ — ٢٣٨ ،
ج ٢ ، ص ١٧٩ — ١٨٠ ، المواقف ص ٢٩٧ .

القديمة . كل ما هو قديم فهو واجب لذاته (٢٨٣) . أما معانى القديمة
فمتعددة منها ما يبدأ بتعريف القديم ومنها ما يبدأ بتعريف شيء آخر
عنى أنه القديم . فالشيء هو القديم ، ولا يطلق على الشيء اسم الحادث
الا تجوزا وتوسعا . لذلك كان الله شيئا (٢٨٤) . وقد يعنى الله قديم
عند البعض أنه اله لما كان الاله وحده هو القديم (٢٨٥) . وقد يعنى القديم
أن وجوده غير مسبوق بعدم أى اثبات نفى عدم سابق ، إذ أن الوجود
مستمر منذ البداية (٢٨٦) . والقديم فى اللغة هو المتقدم على غيره فى
الوجود ، وهذه فى صفات البشر . أما فى صفات الله فانه يعنى أنه لم يزل
بلا ابتداء ولا انتهاء ، لم يزل ولا يزال ، تقدم على غيره فى الوجود ، هو
الاول والآخر ، المتقدم على جميع المحدثات لا لغاية (٢٨٧) . وأنكر البعض
أن الله كائن متقدم على المحدثات ، وأثبت معنى قديم أنه لم يزل ومعنى
لم يزل أنه قديم (٢٨٨) . القديم هو المتقدم فى الوجود على شريط المبالغة
ولا يتخصص بالذى لا اول لوجوده أى أنه يطلق أيضا على التقدم المتقادم
فى الحوادث . فاللغة تسمى ما تقادم وعنى قديما (٢٨٩) . وهنا يظهر
مضمون القدم وهو الزمان . فالقديم ما لا يجرى عليه زمان (٢٩٠) . الزمان

«٢٨٣» هذا قول بعض المتأخرين مثل حميد الدين الضرير ، التفتازانى
ص ٥٩ — ٦٠ .

(٢٨٤) هذا هو قول أبى العباس الناشئ ، الارشاد ص ١٢٥ .

· (٢٨٥) هؤلاء بعض البغداديين ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٧ — ٢٣٨ ،
ج ٢ ، ص ١٧٩ — ١٨٠ .

(٢٨٦) الاقتصاد ص ٢١ .

(٢٨٧) بحر الكلام ص ١٧ ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٦ ، وهذا هو رأى
الجبائى . مقالات ج ١ ، ص ٢٣٧ — ٢٣٨ ، ج ٢ ، ص ٢٧٩ — ١٨٠ ،
ص ١٨٨ — ١٨٩ .

(٢٨٨) هذا هو انكار عباد ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٧ — ٢٣٨ ،
ج ٢ ، ص ١٧٩ — ١٨٠ .

(٢٨٩) هذا هو رأى الأشعرى ، الشامل ص ٢٥١ — ٢٥٥ مستشهدا
بآيتى (كالعرجون القديم) ، (أفك قديم) .

(٢٩٠) النسخة ص ٦٥ ، التفتازانى ص ٦٥ ، الاسفراينى ص ٦٦ ،
مقالات ج ١ ، ص ٢١٦ ، الفرق ص ٣٣٣ .

عرض وتجدد . والتجدد لا يجوز على الله . والزمان عند الفلاسفة جوهر مجرد ، واجب لذاته ، لا يجوز عليه العدم أو حركة الفلك الاعظم ، ولكن وجود « الله » منزه عن الزمانية . ولكن كيف يفعل « الله » ولا يتم فعله في أوقات ولا يلزم الزمان المتجدد ؟ (٢٩١) . وماذا تعنى اذن « كل يوم هو في شأن » ؟ وأيها أكثر اجلالا ، الزمان الثابت الرتيب أم الزمان المتجدد الخلاق ؟ ولا يعنى ان الله قديم أنه لم يزل كائننا قبل أن يخلق الزمان وحده بل وقبل أن يخلق المكان أيضا فالقدم قدم في الزمان والمكان لان القدم مقولة في الزمان وليست في المكان (٢٩٢) . وكما انه ليس في مكانه فانه لا يكون أيضا في زمان لان نفي المكان يقتضى بالتبعية نفي الزمان . والمكان له اول وآخر اى انه يعرف بالزمان ويقرن به ، بالبداية والنهاية ، لم يزل ولا يزول ، الزمان كله أو الابدية (٢٩٣) . لذلك يستعمل لفظ أزلى أيضا بمعنى قديم ، الأزلى ما لا أول له ، والابدى ما لا نهاية له ، والسرمدى ما لا أول له ولا نهاية . وهذا هو الاحساس الفلسفى التقليدى بالتاليه ، الاول والتقدم ، موجود قبل الخلق (٢٩٤) . حتى ولو كانت هناك اولوية في الزمان ، فالزمان لا يكون بالضرورة زمانا طبيعيا . الزمان انسانى خالص ، وما الزمان الطبيعى الا اسقاط من الزمان الانسانى : الاشياء لا تعيش في الزمان ، الانسان هو الموجود الزمانى الوحيد . ويكاد يتفق المتكلمون والحكماء على معنى واحد وآخر للقديم وهو الذى لا أول لوجوده (٢٩٥) ، والمتقدم على جميع المحدثات (٢٩٦) . ولا يعنى القول بأنه لا أول له انه أزلى (٢٩٧) .

(٢٩١) هذا هو اعتراض المعتزلة ، التحقيق التام ص ٨٩ — ٩٠ .

(٢٩٣) بحر الكلام ص ٢ .

(٢٩٣) هذا هو رأى الثبلى ، الاتصاف ص ٤٢ .

(٢٩٤) مقالات ج ١ ، ص ٢١٧ .

(٢٩٥) شرح الأصول الخمسة ص ١٨١ — ١٨٢ .

(٢٩٦) عند الاسفراينى كل موجود استمر وجوده وتقدم زمانا متطاولا فانه يسمى قديما في اطلاق اللسان مثل (حتى عاد كالعرجون القديم) ، الارشاد ص ٣١ — ٣٣ ، الباجورى ص ٣ ، وعند جميع المتقدمين من مشايخ الاشاعرة كذلك ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٧ — ٢٣٨ ، الشامل ص ٦١٧ — ٦١٨ .

(٢٩٧) هذا هو رأى معمر ، الفرق ص ١٥٥ .

فالازلية إطلاق ومنع لكل مظاهر النقص الانساني (٢٩٨) . على اية حال لفظ الاول لفظ شرقي « هو الاول والآخر » على عكس لفظ القديم الذي لا يطلق الا اجماعا (٢٩٩) .

ولكن ماذا يعنى الاول ؟ يعنى الاول أنه لم يزل كائنا ولا شيء سواه . ولايصح الوصف بأنه موجود الا وهو عالم بأشياء غير كائنة اى أنه الاول نظرا وعملا ، معرفة ووجودا ، وهذا عند من يرى أنه لا شيء الا وهو موجود (٣٠٠) . وعند البعض الآخر الاول لم يزل موجودا ولا شيء سواه موجود وان كانت الاشياء يعلمها اشياء غير كائنة . وفي حقيقة الامر ان الاول يطلق على عدة معان . فالاول هو الواحد الرياضى الذى منه تبدأ سلسلة الأعداد وهو فى الحقيقة ليس مطلقا لان هناك ١ ، ٢ ، وهى الاعداد السلبية . وهناك الاول المنطقى السابق على التجربة ، الاول فى نظرية المعرفة ولكنه اول عقلى خالص مشروط بوجود الذهن . وهناك الاول الكونى الذى يمكن معرفته من دراسة نشأة الكون ، وهو اول طبيعى نسبى وليس أولا صوريا مطلقا . وهناك الاول بالنسبة الى الزمان بمعنى السبق فالاب اول بالنسبة الى الابن ، ولكنه اول يحتاج الى اول آخر وليس أولا مطلقا . وهناك الاول من حيث الجهد والمنفسة فى السباق وهو أيضا اول نسبى . وهناك الاول بالنسبة الى الشعور وهو نشأة الشيء فيه ، وأول ما يتبادر اليه ، وهو اول نفسى خالص مشروط بحالة الشعور . لم يبق اذن الا الاول من حيث الشرف والرتبة أو القيمة وهو « الله » . فالذى لا أول له اذن ليس حكما على موضوع أو قياسا لشيء بل تعبير عن مبالغة انسانية عندما يوصف بحر بأنه لا أول له أو طابور أو شارع طويل بأنه لا أول له . فهو أسلوب انشائى للتعبير عن صيغة المبالغة التى تستعمل أيضا للتعبير عن « الله » عندما يوصف بأنه لا أول

(٢٩٨) « الازلية ضمان لمنع الأضداد والآفات كالجهل أو الشك بالنسبة الى العلم ، والموت بالنسبة للحياة والعجز بالنسبة الى القدرة ، والصمم والعوى بالنسبة للسمع والبصر » للمع ص ٢٥ — ٢٦ .

(٢٩٩) الدر النضيد ص ١٥٠ — ١٥١ .

(٣٠٠) مقالات ج ٢ ، ص ١٩٩ — ٢٠٠ .

له . والمبالغة وصف أدبي انشائي وليست وصفا خبريا موضوعيا . الواقع له أول ونهاية ، ومحدد ذو أطراف . لذلك كانت التعبيرات الدينية جزءا من التعبيرات الادبية ، والتجربة الدينية لون من ألوان التجارب الادبية ؛ غطماء الكلام أدباء بلا أدب ، وشعراء بلا شعر . والصوفية أنجح أسلوبا وأكثر توفيقا عندما عبروا عن مواجيدهم بالشعر ، فهم أصحاب تجارب وأصحاب قريحة ، والمتكلمون دعاة سلطة أو قادة معارضة ، أهل جدل وخطابة وأقلهم أصحاب برهان .

والقدم ينافي تأثير المختار لأنه مسبق بالقصد المقارن لعدم الأثر في حين أن الحدث هو الذى يستند الى المختار أو الى قصد الایجاد . وجود الحادث وجود قصدى أى أن الوجود يوجد في لحظة الشعور به ، فيخلق العالم في قصد الایجاد . وهذا هو الحادث الذاتى أو الحادث القصدى . ولماذا يكون من خصائص نفى التأثير والاختيار وانعدام القصد والغائية ؟ إذا كان الاختيار تعبيرا عن الحرية ، والتأثير تعبيرا عن الفاعلية ، والقصد والغائية تعبيرا عن الحياة فلماذا يتصور القديم بلا حرية أو فاعلية أو غائية أو قصد ؟ لماذا يكون القدم موتا وفراغا وسكونا وثبوتا وتوقفا ؟ (٣٠١) . لذلك ارتبط القديم بموضوع الحسن والقبح والصلاح والاصلاح والغائية ، فالقديم عند المعزلة يفعل ما يفعل لحسنه ، وعند الاشاعرة من غير تقدير (٣٠٢) . وكيف يمنع القديم الغائية ، والغائية هى بناء الوحى ، والوحى كلام ، وهو صفة للقديم كما يتصور القدماء ؟ كيف يكون اثبات القدم قضاء على الغائية ، والقضاء على الغائية قضاء على استقلال الانسان عقلا وشعورا وفعلا ، هذا الاستقلال

(٣٠١) « ينافي تأثير المختار لأنه مسبق بالقصد المقارن لعدم الأثر فان القصد الى ايجاد الموجود محال » طوالع الأنوار ص ٥٩ ، « لا يستند القديم الى القادر المختار اتفاقا ، والقديم بالزمان يمتنع استناده الى المختار لان القصد الى الایجاد مقارن للعدم ضرورة » المقاصد ص ٢٧٦ ، ولكن الامدى جوز استناد القديم الى المختار وقال سبق الایجاد قصدا لسبق الایجاد ايجابا ، المواقف ص ٧٤ — ٧٦ ، المحصل ص ٥٥ — ٥٦ .

(٣٠٢) الشامل ص ٦١٨ — ٦٢٠ ، انظر أيضا الفصل الثامن « العقل الغائى » عن الحسن والقبح والعقل والنقل والصلاح والاصلاح .

الذى هو غاية الوحي واكتماله فيه (٣٠٣) .

وتتمثل الكرامية أكبر رد فعل على وصف الذات بالقدم . فإلله لديهم ليس قديما بل محلا للحوادث ، تقوم الحوادث به ، والحوادث تحتاج اليه في اليجاد إما بالإرادة أو بأمر كن ، وهو ما يعطى الفاعلية لله ، فيجعل الله هو التاريخ ، والتاريخ هو الله (٣٠٤) . فالاعتراضات على القدم قوية مثل أن القبلية ذاتية وفعل وحركة ونشاط وليس قبلية صورية فارغة ، وإن صفات الكمال يمكن أن تتجدد وتتلاحق ، وتنقل من كمال الى كمال ، وأنه مادام لكل صفة حادث ولهذا الحادث حادث ، والذات لا تخلو عن انشئ وضده فما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، وهو باعتراف الإشاعة الذين يتصورون أن الله شيء (٣٠٥) . ويزيد الكرامية على هذه الاعتراضات اعتراضات أخرى مثل أن الصفات لا تتصور إلا بالحوادث مثل السمع والمسموع ، والبصر والمبصر . . الخ . سمع الباري ما لم يسمع قبله ورأى ما لم ير قبله فيجب أن يحدث له تسمع وتبصر . فلا ذات بلا موضوع ولا اله بلا عالم ، وأن القدم بمعنى عدم سبقه بالعدم ليس تعريفا للقدم ومبررا له ، وأن الله صار خالقا للعالم بعد أن لم يكن ، وهى نفس الحجة لاثبات قدم العالم بقياس العالم على الله ولكن هنا بقياس الله على العالم (٣٠٦) . الصفات حادثة بذات « الله » لانه خلق العالم ومعنى ذلك أنه محل للحوادث ، لم يكن فاعلا للعالم ثم صار فاعلا

(٣٠٣) أنظر كتابنا لسنج : تربية الجنس البشرى ، خاصة المقدمة عن الوحي كفاية في التاريخ .

(٣٠٤) في صيف عام ١٩٦٦ أثار عوفتنا من فرنسا قابلت الاستاذ المرحوم الدكتور على سامى النشار بمنزله بالاسكندرية ، وبعد حديثى عن الله والتاريخ والغائية والمستقبل قال : هذا محمد بن كرام ، هذه هى الكرامية . ولم التفت لذلك فى حينها اذ كنت مشغولا بعلم أصول الفقه .

(٣٠٥) يعرف الابجى الحادث بأنه الموجود بعد العدم اما ما لا وجود له وتجدد فلا يقال له حادثة فمثل الأحوال (لم يجز تجدها الا أبى الحسن الذى قال ان العالمية تتجدد بتجدد المعلومات والاضافات والسلوب فانسب الى ما يستحيل اتصاف الله به . الموافق ص ٢٧٥ .

(٣٠٦) التحقيق التام ص ٩٢ — ٩٣ .

له . يمكن ان تسميته حادثا أو حالا . وهو أقرب الى معنى « كل يوم هو في شأن » (٣٠٧) . أقواله وارادته وادراكه للمرئيات والمسموعات ، أعراض حادثه فيه . قوله للشيء « كن » خلق للمخلوق واحداث للمحدث . وقوله للشيء « افن » ائناء للمخلوق . لا يموت شيء في العالم الا بعد حدوث أعراض كثيرة في ذات « الله » ، منها ارادته لحدوث ذلك الحادث ، وقوله « كن » ، وهو قول بالفاظ حادثه وأعراض ، ورؤية تحدث فيه يرى بها الحادث . لا يعدم شيء من العالم الا بعد حدوث أعراض كثيرة فيه ، ارادته لعدمه أو قوله « افن » . والحوادث الحادثه في ذات الاله اضعاف اضعاف الحوادث من أجسام العالم وأعراضها (٣٠٨) . في ذاته حوادث كثيرة مثل الاخبار عن الامور الماضية والآتية والكتب المنزلة والقصص والوعد والوعيد والاحكام (٣٠٩) . وما يحدث في ذاته يحدث بقدرته وما يحدث ماينا لذاته يحدث بواسطة الاحداث اى اليجاد والاعدام الواقعين في ذاته بقدرته من الاقوال والارادات . والمحدث ما باين من الجواهر والاعراض ، وهذا هو الفرق بين الخلق والمخلوق ، واليجاد والموجود . وهنا تبرز فاعلية الله ونشاطه في العالم ، وتصبح حركة العالم جزءا من لوهيته ، وقوانين التاريخ صفاته ، « الله » هنا بمثابة الوعى التاريخى ، واما ضاعت الكرامية كفرقة ضاع الوعى التاريخى من وجداننا القومى ، ولما استقرت الاشعرية كفرقة رسمية للدولة استقرت السلطة واصبح لها الاولوية على كل شيء بلا شعب ومؤسسات كما أن لله الاولوية على العالم بلا حوادث ولا تاريخ . تركز الكرامية اذن على الضد ، ليس على القدم بل على الحدوث ، وتقلب علاقة الواجب بالمستحيل ، فالواجب

(٣٠٧) المواقف ص ٢٧٥ — ٢٧٧ ، المحصل ص ١١٤ — ١١٥ ، معالم أصول الدين ص ٢٤ — ٣٦ الملل ج ٢ ص ١٩ .

(٣٠٨) الفرق ص ٢١٧ — ٢١٨ .

(٣٠٩) كفاية العوام ص ٥٩ — ٦٠ .

وصف زمانى ، والله ليس بوجود زمانى وبالتالي ينكر البعض أن يوصف
بالقديم ، فالخالق غير المخلوق ، والحادث غير المحدث . فلو لا العالم لما
كان « الله » ، ولو لا التشبيه ما كان التجسيم ، ولو لا النفى لما كان
الاثبات (٢٨٠) .

٢ — معنى القديم : قبل أن يجيب القدماء على سؤال ماذا يعنى القديم
مانهم يطرحون السؤال الاول التمهيدى وهو هل القدم صفة أو معنى قائم
بالذات أم انه هو عين الذات ؟ وهو نفس السؤال الذى طرح من قبل فى
بداية صفة الوجود عن ماهية الوجود قبل السؤال عن معنى الوجود .
وهو السؤال الذى سيصبح المشكلة الرئيسية فى موضوع الصفات فيما
ينعلق بالصفات السبع التى هى صفات معان وليست قائمة بالذات مثل
الصفات الست (٢٨١) . وبينما أثبت الاشاعرة قدما « لله » زائدا على
الذات أثبت المعتزلة قدما هو عين ذاته (٢٨٢) . فالقدم ليس وصفا لصفة
بل وصف للذات لان القدم المستقل بذاته ليس شرفا بل شرفه انه للذات
دون غيره . والواجب والقديم ليسا مترادفين . القديم اعم من الواجب،
اذ لا استحالة فى تعدد الصفات القديمة ولكن الاستحالة فى تعدد الذات

(٢٨٠) هذا هو رأى معبر ، الشامل ص ٣٥٢ — ٣٥٥ ، لذلك كان
يقول « لا أقول قديم الا اذا حدث المحدث » مقالات ج ١ ، ص ٢٣٧ ، مقالات
ج ٢ ، ص ١٧٩ — ١٨٠ .

(٢٨١) عند أبى الحسن الأشعري والغزالي أن الله قديم لذاته ،
وعند عبد الله بن سعيد القلانسي أنه قديم بقدم أو بمعنى هو قائم به ،
أصول الدين ص ٨٨ — ٩٠ ، ص ١٢٣ ، كما أثبت عبد الله بن سعيد صفة
وراء البقاء ، المحصل ص ١٣٦ ، الاقتصاد ص ٢١ ، التحقيق التام ص
٩٤ — ٩٥ ، وعند الجبلى القديم هو الله لأنه ينفى الصفات . واستدل
على ذلك بأن الله قديم ، وقدمه أخص وصفه . فلو ثبت صفة قديمة لشاركته
فى أخص الوصف وذلك يوجب الشرك ، الشامل ص ٢٥٢ ، أنظر أدلة اثبات
الصفات ، الشامل ص ٢٥٣ — ٢٥٨ ، وعند عبد الله بن كلاب أن له
قدما ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٧ — ٢٣٨ ، ص ٢٣٠ ، ج ٢ ، ص ٢٠٣ .

(٢٨٢) هذا هو رأى أبى الهذيل ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٧ — ٢٣٨ ،
ج ٢ ، ص ١٧٩ — ١٨٠ ، المواقف ص ٢٩٧ .

قول الله ، وافعال الأفراد والجماعات ، الأنبياء والشعوب ارادته ، وحركة الجماهير فعله ونشاطه ، وهو ما يتفق مع كل فلسفات التلويح التى ربطت بين « الله » والتقدم ، بين صفات « الله » وحركة التلويح وقوانين مساره .

ولم تقف الكرامية وحدها دفاعا عن الحدوث وجعل « الله » محلا للحوادث بل شاركها الحكماء وبعض المعتزلة والباطنية وبعض الفرق الدينية الأخرى ، وذلك يعنى أنه اختيار عقلى وارد وليس « كسرا » محضا . فقاتل الدهرية بقدم العالم ، فالعالم قديم أى متقدم ، وهذا متحقق فى جواهر العالم (٣١٥) . ولقد اسند الحكماء العالم مع اعتقاد قدمه الى الصانع لاعتقادهم أنه موجب بالذات واسندوه الى الفاعل لأنه موجب بالذات . كما أثبتوا الإضافات مع عروض المعية والقبلية . أما المعتزلة فقد أنكروا قدم الصفات وأثبتوا البعض أحوالا ، والحال يتغير ، واسطة بين الوجود والعدم (٣١٦) . وكذلك لا تلفظ الباطنية الحدوث من أجل القدم بل ترد الاعتبار للمحدث فيكون القديم هو الأمر والكلمة ، والمحدث الخلق والفترة (٣١٧) . بل ان بعض الفرق الدينية الأخرى تقول بالحدوث ، وهى فرق بينها وبين المسلمين عهد شرعية مثل المجوس (٣١٨) . وهناك فرق أخرى انتسب اليها علماء المسلمين تقول

(٣١٥) الشامل ض ٢٥١ — ٢٥٥ .

(٣١٦) أثبتوا أحوالا خمسة لا أول لها وهى الموجدية والحيية والعالية والقادرية والالوهية وهى حالة أثبتها أبو هاشم علة للأربع ، مميزة للذات ، طوابع الانوار ص ٥٩ ، المقاصد ص ٢٧٦ ، المحصل ص ٥٥ — ٥٧ ، التلخيص ص ٥٧ ، التحقيق التام ص ٩٠ ، كما قل الجبائى بارادة وكراة حادثتين لا فى محل .

(٣١٧) الملل ج ٢ ، ص ١٤٧ .

(٣١٨) قالت المجوس ، كل حادث قائم به ، وأثبتوا صانعين أحدهما شيطان محدث .

بالحدوث كذاك (٣١٩) . بل ان الاشاعرة أنفسهم وأهل السنة لا يستبعدون القول به وذلك من خلال القول بتعدد القدماء وهى الصفات الزائدة على الذات أو من خلال اثبات النسخ وهو رفع الحكم أو انتهاءه وهو اثبات عدم بعد وجود وقول بالتغير والتبدل والحدوث . ان عدم الاعتراف بالحدوث فى رأى الكرامية جهل وغباء بل جبن وخوف فان أكثر العالم يوافقون على حدوث الله وان أنكروه باللسان خوفا من الشائع واتقاء لتهر السلطة التى تهتلت قدم « الله » دفاعا عن سلطة الحاكم وتفرده بالحكم دون مشاركة للعالم له فيه .

ان القدم من أكثر الصفات تنازعا عليها عند القدماء ، ينكره بعض الاشاعرة لأنه اذا كان لا-أول له فانه تعريف سلبى أو انه صفة فذلك تصوير ثم تقرير أى أنه أمر اعتبارى لا وجود له فى الواقع (٣٢٠) . كما يدل من قال ان معنى القدم أنه اله ان الصفة المقصود بها التآليه ليس الا (٣٢١) ، أى أنها عملية شعورية المقصود بها تآليه كائن مشخص وليس وصفا لهذا الكائن بالفعل . القدم انن ليس صفة موضوعية لشيء بل هى مقولة انسانية لاعلان مرتبة الشرف ، ومن هنا اتت الاقدمية فى الرتب والدرجات ، والأقدمية فى السن والعمر ، والأقدمية فى التعيينات والوظائف . لذلك لا يجوز أن يوصف « الله » بالقدم على الإطلاق أو أن تنسب اليه تجربة انسانية (٣٢٢) . كما ان الزمان ليس مقولة طبيعية بل

(٣١٩) هم الحرثانيون من الجوس . اثبتوا قدماء خمسة ، اثنان حيان فاعلان وهما البارى والنفس وواحد منفعل وهو الهىولى ، واثنان لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الدهر والقضاء ، المحصل ص ٥٦ — ٥٧ ، وقد مال ابن زكريا الطبيب الرازى الى هذا المذهب وعمل فيه كتاب « القول فى القدماء الخمسة » ، التلخيص ص ٥٧ ، المواقف ص ٧٤ — ٧٦ ، المحصل ص ٥٦ — ٥٧ .

(٣٢٠) المواقف ص ٢٩٧ .

(٣٢١) مقالات ج ٢ ، ص ١٧٩ — ١٨٠ .

(٣٢٢) لذلك قال بعض المتقدمين « لا أقول ان البارى قديم على وجه من الوجوه » ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٧ — ٢٣٨ .

م ٩ — التوحيد

تجربة انسانية . لا يوجد وجود سابق على الزمان وآخر لاحق عليه . الزمان الطبيعي اسقاط من الانسان على الطبيعة . لا يوجد زمان في الطبيعة بل الزمان تجربة حياة ، تجربة نضج واكتمال . وقد ساعد على هذا الاسقاط تعاقب الليل والنهار ، ودوران الارض حول الشمس والفصول الاربعة . وكل ذلك يتم خارج الزمان أو بلا زمان ، والانسان هو الذى يزن الظواهر الطبيعية . والقدم أيضا تجربة تاريخية تشير الى جذور الوجود الانسانى في التاريخ ، وتعطى الانسان البعد التاريخي اللازم لرؤياه للواقع ، وتهده بالعمق التاريخي وتراكم الخبرات ودروس الماضي وتجربة التاريخ . القدم اذن هو وعى الانسان بالزمان باعتباره وعيا تاريخيا ظهر في الوعى المصرى والوعى الصينى ووعى حضارات ما بين النهرين والوعى اليهودى اى لدى الشعوب التاريخية وغاب في الوعى الأمريكى ، وهو الوعى الذى كان وراء نشأة علم فلسفة التاريخ في الغرب . وتنشأ حركات العودة الى الاصول والبحث عن الجذور كحركات تحررية ضد تغريب العصر وتمييع الهوية ، وتكون حركات نهضة واحياء كما كان الحال في عصر الاصلاح الدينى في الغرب ، وفي الحركة السلفية المعاصرة . لذلك يخطأ من يظن أن القدم يعنى العودة الى الماضي والبحث عن القديم فحسب اذ ان القدم من « التقدم » اى السبق واللاحق ، الحركة الى الامام ، وليس من التراجع أى الحركة الى الوراء ، وبالتالي تكشف صفة القدم ليس فقط عن الوعى التاريخي بل تضع أيضا قضية الوعى المستقبلى . فالمتقدم يعنى السابق ، والسابق يعنى المتقدم ، وبالتالي يكون الرجوع الى الوراء أو التوجه الى الامام كلاهما حركة تقدم (٣٢٣) .

فإذا كان القدم قد يكون صفة مقبولة في بعض الأحيان كالجبن القديم ، والخمر المعتق ، والاثر القديم ، فإنه يكون أيضا بمعنى سلبي بمعنى البلى كالمزل القديم ، والحذاء القديم ، والنكتة القديمة . وهو

(٣٢٣) هناك تشبيه سياسى في معارك النضال باستمرار لتبرير حركة التراجع الوقتى بأن الاسد قبل أن ينطلق الى فريسته يتراجع خطوات الى الوراء .

ما يتضح في الأمثال العامة من ارتباط الوعي الشعبى بالقديم « من فأت
تديبة تاه » والتحسر على أيام زمان . ولكن خطورة ذلك قد يبدو في
التأزم بأحوال العصر ، ووقوف موقف العاجز منه فتظهر الحركات السلفية
كرد فعل على أزمة العصر ، تجد في العودة الى الماضى خلاصا وتعويضا ،
طما وثورة دون أى تجاوز أو استبصار لعالم جديد . فالبدائى أفضل
من العصرى ، والخلافة الراشدة أفضل من الملك العضود (٣٢٤) . كما
يبدو خطورة القديم في أوليته المستمرة على الجديد ، فله قيمة أعظم
وشرف أكبر وبالتالي تستحيل الجدة ، ويقل الخلق ، وينتهى الإبداع ،
ويكون نمط الحضارة كله أقرب الى الاتباع منه الى الإبداع ، وتكون
الروح أقرب الى التقليد منها الى التجديد . وفي التجربة الإنسانية لا يكون
للقديم الأولوية على الجديد باستمرار . ففى الخلق الفنى يعبر الجديد
عن الوجود أكثر من القديم الذى لا يكون الا صوريا فارغا ساكنا عقليا
جاهدا . وفي الحياة ، يعبر الشباب عن ثورة الحياة أكثر من الشيوخ
الذين يتحولون الى جانب المحافظة والتقليد والابتداء على الأوضاع القائمة .
وفي مظاهر الحياة يكون للجديد الأولوية المستمرة على القديم والا توقفت
صور الحياة العامة . ولا يعنى الجديد هنا الانقطاع عن القديم ولكن
تطويره واستمراره مع تغيير صوره وأشكاله . القديم والجديد كلاهما
يعبر عن واقع ، والواقع متغير ، ويتغير الواقع تتغير الأشكال . القديم
ما هو الا شكل للواقع ، والجديد ما هو الا شكل آخر . الواقع المتغير
حاليا لا يأخذ شكل مرحلة قديمة بل يفرض شكله الجديد . علاقة القديم
بالجديد اذن علاقة حركية زمانية تحدث في التاريخ وليست علاقة أولوية
أو شرف . وصف « الله » بالقدم والانسان بالحدث نزعة تدميرية للعالم
من أجل القضاء على الانسان بلا ثمن (٣٢٥) .

وقد تنبه الفقهاء للأمر . وراوا تحول صفة القدم من مجرد صفة

(٣٢٤) أنظر الفصل الثانى عشر عن الإمامة .

(٣٢٥) لذلك حكى عن بعض الفلاسفة أنه كان لا يقول ان البارئ

قديم ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٩ — ١٨٠ .

لموصوف قديم الى اسم فيصبح القديم اسما لا صفة مما يدل على ان القضية قضية لغة سواء كان القدم وصفا لذات أم صفة أم اسما أو مجرد لفظ دون أن يكون مصطلحا . لذلك تخرج البعض من اطلاق لفظ القديم لأن السمع القطعى لم يرد به ولا بالفاظ واجب الوجود انها الاطلاق للفظ بالاجماع (٣٢٦) . الالفاظ نفسها مستحدثة ، وبالتالي فهى من اختيار البشر يمكن تغييرها . لم يرد بها السمع ولكن أقرها الاجماع ، والاجماع يتغير من عصر الى عصر ، والاجماع السابق غير ملزم للاجماع اللاحق نظرا لتغير الظروف والمصالح والحاجات . رفض الفقهاء استعمال اللفظ كمصطلح فى علم أصول الدين أو اعتباره اسما من أسماء « الله » لأنه وصف للمخلوق وليس للخالق . والحقيقة أن اللفظ الاصلى «قدم» ومشتقاته يعنى التقدم أكثر مما يعنى القدم ، ويعنى تقديم الأفعال أكثر مما يعنى قدم الذات ، والمرات القليلة التى يعنى فيها القديم انما كان يطلق بمعنى

(٣٢٦) الدر النضيد ص ١٥٠ — ١٥١ ، ويقول ابن حزم « ومما أحدثه أهل الإسلام فى أسماء الله « القديم » . وهذا لا يجوز البتة لأنه لم يصح به نص البتة ، ولا يجوز أن يسمى الله بما لم يسم نفسه . وقد قال « والقبر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم » فصح أن القديم من صفات المخلوقين فلا يجوز أن يسمى الله بذلك . وانما يعرف القديم فى اللغة من القدمية الزمانية أى أن هذا الشيء أقدم من هذا بهمة محصورة ، وهذا منفى عن الله . وقد أغنى الله عن هذه التسمية بلفظ أول فهذا هو الاسم الذى لا يشاركه فيه غيره ، وهو معنى أنه لم يزل . وقد قلنا بالبرهان أن الله لا يجوز أن يسمى بالاستدلال . ولا فرق بين من قال انه يسمى ربه جسما أثباتا للوجود ونفيا للعدم وبين من سماه قديما أثباتا لم يزل ونفيا للحدوث لأن كلا اللفظين لم يأت به نص . فان قال من سماه جسما الحد لأنه جعله كالاجسام قيل له ومن سماه قديما الحد فى أسمائه لأنه جعله كالقدماء . فان قال ليس فى العالم قدماء أكذبه القرآن بما ذكرنا واكذبه اللغة التى بها نزل القرآن اذ يقول كل قائل فى اللغة هذا الشيء أقدم من هذا وهذا أمر قديم وزمان قديم وشيخ قديم وهكذا فى كل شيء » الفصل ج ٢ ، ص ١٣٦ — ١٣٧ ، ويقول أيضا « لا يحل أن يسمى الله قديم » الفصل ج ٢ ، ص ١٤٦ .

سبى للافك أو للضلال أو للتقليد أو للأشياء البالية (٣٢٧) . فكيف يطلق على « الله » وصف القديم ؟ .

خامسا : البقاء :

١ — البقاء ثالث وصف للذات : البقاء هو ثالث وصف للذات بعد الوجود والقدم . فالوجود لا أول له ولا آخر ، لا نهائى من البداية والنهاية ؛ فاذا كان القدم يعنى ما لا أول له فان البقاء يعنى ما لا نهاية له . وقد لا يذكر البقاء ويكتفى بالوجود والقدم (٣٢٨) . مما يدل على ظهور هذه الصفات تباعا بعد بناء نسق العقائد وتصورات الذات . وقد يظهر من الصفات المختلف عليها مع القدم والاستواء والوجه واليد والعينين والجنب والقدم والأصبع واليد والتكوين فى نهاية الأوصاف الست مما يدل على بداية ظهوره وفرض نفسه فى النسق (٣٢٩) . وقد يذكر الآخر مع الأول فى « الأول والآخر ، الظاهر والباطن ، القريب والبعيد » فى عبارات انشائية دون صياغات عقلية مما يكشف عن بداية ظهور الصفة كنوع

(٣٢٧) ذكر أصل اللفظ « قدم » فى القرآن ٤٩ مرة ، ٣٦ منها بمعنى تقدم أى حركة الى الامام فى صياغات وأزمنة عديدة منها الماضى والمضارع وتفيد معنى التقدم فى الخير وتقديم الاعمال الصالحة ، مثلا « لن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر » (٣٧ : ٧٤) ، « ولقد علمنا المستقدمين منكم » (١٥ : ٢٤) ، « ينبؤ الاتسنان يومئذ بما قدم وأخر » (٧٥ : ١٣) ، « علمت نفسها قدمت وأخرت » (٥٩ : ١٨) وفى أغلب الاحيان بمعنى سلبى أى الاعمال السيئة . ومنها ٨ مرات بمعنى قدم الرجل بمعنى الصدق والثبات والجهاد والنضال . ومنها ٤ مرات فقط بمعنى التقديم بمعنى سلبى للضلال « قالوا تالله انك لفى ضلالك القديم » (١٢ : ٩٥) ، أو للافك « واذ يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم » (٤٦ : ١١) ، أو للأشياء مثل « والقر قدرنا منازل حتى عاد كالعرجون القديم » (٣٦ : ٢٩) وهو المعنى الذى أشار اليه القدماء ، أو للتقاليد مثل « قال أفرأيت ما كنتم تعبدون ، أنتم وأبائكم الاقدمون » (٢٦ : ٧٦) من أجل الثورة عليها ونصرة الجديد المتفق مع العقل والواقع ، مع الايمان والمصلحة .

(٣٢٨) شرح الأصول الخمسة ، المحيط .

(٣٢٩) المواقيت ص ٢٩٦ — ٢٩٧ ، غاية المرام ص ١٣٥ — ١٣٦ .

من المواجهيد والعواطف والانفعالات حتى تستقر في النسق العقلي المتأخر (٣٣٠) . وقد ارتبط في البداية بدليل الحدوث مثل صفتي الوجود والقدم . فيذكر البقاء بعد ذكر دليل الحدوث لأوصاف المحدث على انها اسم فعل باق اى كائن مشخص قبل أن تتحول الى وصف مجرد ، بعد موجود ، قديم ، واحد ، احد (٣٣١) . ويذكر في صيغة انشائية بعد التكم والأول على أنه لا آخر لدوايه دون صفة البقاء مما يدل على أن التجربة سابقة على المصطلح (٣٣٢) . وقد يذكر في التمهيدات بعد واجب الوجود مع استحالة الفناء (٣٣٣) . وقد يذكر في صيغة سلبية ضمن العشرين صفة على أنه استحالة طرد العدم أو احالة العدم مما يدل على أنه وان لم يكن وصفا سلبيا الا أنه من الأضداد ، وأن السلب أصل الإيجاب ، والتنزيه سابق على التشبيه (٣٣٤) . ثم يظهر البقاء كمسألة مستقلة تدل على أن الوصف بدأ يتموضع ويصاغ ويتفرد ، ويتحول الى وصف مستقل من مجرد تعبير أنشائي عن عواطف الاجلال والتعظيم (٣٣٥) . وتتداخل صفة البقاء مع صفات المعانى السبع ، وتظهر كصفة معنى وليس كصفة ذات بعد صفات المعانى السبع وقبل صفات التشبيه (٣٣٦) ، وقد يلحق بعد الصفات السبع ولا يذكر منها الا الوجود وكأنه نتيجة للقديم فيها وجب قدمه وجب بقاءه (٣٣٧) . ويثبت على أنه اثبات للمعانى وهو أن الذات باق ببقاء ، وعلى أنه قول الأشعرى ، وليس مما اتفق عليه الجميع وأنها صفة ثبوتية مختلف عليها (٣٣٨) . ويظهر البقاء بعد أوصاف الذات

٣٣٠) الانصاف ص ٤٢ .

٣٣١) الانصاف ص ١٨ .

٣٣٢) الانصاف ص ٣٣ .

٣٣٣) أساس التقديس ص ٢ .

٣٣٤) أصول الدين ص ٨١ .

٣٣٥) الانصاف ص ٣٧ .

٣٣٦) أصول الدين ص ١٠٨ — ١٠٩ ، معالم ص ٥٨ .

٣٣٧) طوابع الانوار ص ١٨٣ ، النظائرية ص ٢٣ ، الرب مـ

الوجود ، الارشاد ص ٧٨ ، ص ١٢٨ — ١٤٠ . الكلام صفة البقاء .

٣٣٨) المحصل ص ١٢٦ .

وبعد صفات المعانى السبع وقبل الرؤية (٣٣٩) ، وبعد صفات التنزيه والوحدانية . كما يظهر البقاء في مجموعة يدخل فيها قسم من الصفات السبع ، وهى السمع والبصر والكلام والبقاء (٣٤٠) . ويظهر وصف باق في مجموعة أخرى من الأوصاف في الاقرار بالتوحيد بعد أوصاف موجود ، واحد ، ليس كمثل شئ (٣٤١) . وفي أول احصاء لأوصاف الذات في عشر يظهر البقاء على أنه ثالث وصف بعد الوجود والتقدم (٣٤٢) . وقد يذكر البقاء بعد التقدم بعد دخول الوجود في دليل الحنوث (٣٤٣) . وعندما يستقر البقاء النظرى للصفات في ست وفي أحكام العقل الثلاثة وجعل ما يجب لله عشرون صفة يظهر البقاء كثالث وصف فيها يجب لله كما يظهر في نفى طرد العدم كثالث وصف فيها يستحيل على الله من الصفات العشرين المضادة . كما يذكر البرهان على وجوب البقاء . كما يظهر كأحد الأضداد الخمسة والعشرين ، الفناء ضد البقاء (٣٤٤) . ويظهر أيضا كثالث وصف في تفسير لا اله الا الله على أنه المستغنى عن كل ما سواه (٣٤٥) . وفي بعض الحركات الاصلاحية الحديثة يظهر التقدم والبقاء ونفى التركيب كأحكام الواجب (٣٤٦) .

والادلة على اثبات البقاء ليست منفصلة عن الادلة لاثبات الوجود والتقدم ، فهو ثلاثى واحد (٣٤٧) . كما لا تنفصل ادلة اثبات البقاء كصفة

-
- (٣٣٩) معالم أصول الدين ص ٥٨ .
 - (٣٤٠) طوابع الانوار ص ١٨٣ .
 - (٣٤١) الانصاف ص ٢٣ .
 - (٣٤٢) الاقتصاد ص ٢٢ — ٢٣ .
 - (٣٤٣) في أنه سبحانه باق سرمدى ، المسائل ص ٣٤٣ — ٣٤٤ .
 - (٣٤٤) كفاية العوام ص ٥٩ — ٦٠ .
 - (٣٤٥) السنوسية ص ٢ — ٦ ، كفاية العوام ص ٣٥ ، العقيدة التوحيدية ص ٧ ، الباجورى ص ٣ ، الحصون ص ١٣ ، وكذلك باقى كتب العقائد المتأخرة مثل الجوهرة ، الخريدة ، جامع زبد العقائد ، وسيلة العبيد ، التحقيق التام ، القطر المغيث .
 - (٣٤٦) رسالة التوحيد ص ٣١ — ٣٢ .
 - (٣٤٧) الارشاد ص ٨٧ .

عن أدلته لاثباته زائدا على الذات أو عين الذات وهو السؤال الرئيسي في موضوع الصفات (٣٤٨) . أثبتته الأشاعرة لأن الواجب باق بالضرورة فلزبد أن يقوم به معنى لأن البقاء ليس من السلوب أو الإضافات ، وليس الوجود بل زائد عليه ، فالثبوت قد يوجد ولا يبقى كالأعراض (٣٤٩) . والحقيقة أن البقاء وإن لم يكن من السلوب وأن الصورة اللفظية له ليست منفية بلا أو ليس إلا أن البقاء من الأضداد عكس الفناء ويظل السلب أصل الإيجاب . وعند المعتزلة صفة ليست زائدة على الوجود لأنه استمرار للوجود ولأنه لو كان باقيا بالبقاء لما كان واجب الوجود لذاته (٣٥٠) . وهناك حجتان لنفي صفة البقاء زائدة على الذات ، الأولى أنه لو احتاج إلى الذات لزم الدور والا لكان الذات محتاجا إليه وكان أنه لو احتاج إلى الذات لزم الدور والا لكان الذات محتاجا إليه وكان مستغنيا عن الذات فكان هو والواجب دون الذات (٣٥١) . وقد حاول البعض التوسط فائتوا البقاء في الممكنات ونفوه عن « الله » (٣٥٢) . والدليل على البقاء أنه لو لم يكن موجودا فيها لا يزال فهو أنه يستحق هذه الصفة لذات ، والموصوف بصفة من صفات الذات لا يجوز الخروج عليها ، وهذا هو تفسير الذات بالذات وهو أقرب إلى التفسير بالطباع الذي ترفضه الأشاعرة (٣٥٣) .

(٣٤٨) أصول الدين ص ١٠٨ — ١٠٩ .

(٣٤٩) التحقيق التام ص ٩٤ ، وهو رأي جمهور الأشاعرة ، أصول الدين ص ٩٠ ، ص ١٢٣ ، ص ١٠٩ ، وأحالوا بقاء الأعراض . ولذلك قال عبد الله بن سعيد والقلانسي أن الصفات أزلية دائمة الوجود دون أن يقولوا أنها باقية لاستحالة قيام البقاء بها (وأن كانت لا تزال موجودة) ، أصول الدين ص ١٠٩ ، الإرشاد ص ١٣٨ — ١٤٠ .

(٣٥٠) التحقيق التام ص ٩٤ ، وهذا أيضا رأي الباقلائي وإمام الحرمين والابدي ، أصول الدين ص ٩٠ ، المحصل ص ١٢٦ ، معالم أصول الدين ص ٥٨ ، طوابع الأنوار ص ١٨٣ .

(٣٥١) المواقف ص ٢٩٦ — ٢٩٧ .

(٣٥٢) التلخيص ص ١٢٦ .

(٣٥٣) شرح الأصول الخمسة ص ١٨٠ — ١٨١ .

وبصرف النظر عن اثبات البقاء كصفة زائدة على الذات أو هي عين الذات فإن الذى يدل على البقاء عند جمهور المتكلمين هو أن كل واجب الوجود لذاته يستحيل عليه العدم أى أن البقاء متضمن فى مفهوم واجب الوجود وبالتالي يكون تحصيل حاصل . ولو كان قابلاً للعدم لاحتاج الى معدوم والمحتاج المفترق يكون محدثاً ، وهذا فى حقيقة الامر هو اثبات الشيء عن طريق نفي الضد وهو برهان الخنف ، ويظل دليلاً سلبياً كما أنه قد ينعدم لذاته بطبيعته دون ما حاجة الى تشخيص علة فاعله . ولو انعدم لذاته أو لأعدام معدوم أو لطريان ضد أو لزوال شروط وكلها باطلة (٣٥٤) . والحقيقة أن ابطال الانعدام هو تكرار للحجة السابقة . وهو يكشف عن تشخيص الأفكار بالفاظ الحاجة والعوز والفقر . وقد تكون الأدلة لاثبات استحالة العدم على القديم أى استحالة الضد وارتباط القدم بالبقاء . فلو عدم فاما أن يعدم لاستحالة بقائه ، وهذا محال والا بطل القدم ، أو أن يعدم لقطع أحداث البقاء فيه وهو محال لأن « الله » ليس محلاً للحوادث أو أن يعدم لطريان ضد عليه وهو محال لأنه ليس أولى من عدمه فى محله (٣٥٥) . القديم إذن باق ، والباقي ليس إلا الموجود ، والبقاء لا ينتفى بال ضد ، فإذا انتفى كان عدم بقائه أولى ، والقديم لا ضد له وأنه لا يوجد معدوم لذاته (٣٥٦) . واضح من هذه الحجج أن الوجود والقدم والبقاء صفات متلازمة يصدر كل منها من الآخر استنباطاً كنسق عقلى محكم ، يكشف عن أمور اعتبارية فى الذهن أكثر مما يثبت موجوداً فى الواقع بالفعل .

٢ — معنى البقاء : يعنى البقاء ما لا نهاية له ولا آخر ويرتبط ارتباطاً

-
- (٣٥٤) المسائل ص ٣٤٣ — ٣٤٤ ، معالم أصول الدين ص ٥٨ .
 (٣٥٥) أصول الدين ص ٨١ ، النظامية ص ٢٣ ، الاقتصاد ص ٢٢ — ٢ ، التمهيد ص ٤٩ ، رسالة التوحيد ص ٣١ ، المقاصد ص ٢٧٧ ،
 الشامل ص ١٩٤ — ١٩٧ ، كفاية العوام ص ٣٥ ، الباجورى ص ٣ ،
 السنوسية ص ٢ ، ص ٤ .
 (٣٥٦) شرح الاصول الخمسة من ١٠٧ — ١٠٩ .

طبيعيا بالصفة الثانية . فالقديم ما لا أول له والباقي ما لا نهاية له (٣٥٧) .
والعجيب أن يخلط المتكلمون بين النهاية والغاية فما لا نهاية عندهم يعني
أنه ليس بذى غاية فيتناهى ولا يجوز عليه الفناء وكأن الغائية تعنى
التناهى فى حين أن الغائية كتصدد قد تكون لا متناهية . وعندما تتحقق
الغاية قد يحدث التناهى وتقع النهاية ولكن طالما أن الغاية لم تتحقق بعد
فهو متصل بالبقاء مستمر ، البقاء يسبق المكونات ، ويبقى بعد جميع
الانهايات ، فهو الوجود المستمر الذى لا ينتهى ولا يتوقف ، المستمر الى
ما لا نهاية ، لا الى غاية أو تحقق ، الاستمرار المطلق (٣٥٨) . كما يعرف
البقاء بأنه دوام الوجود واستحالة العدم (٣٥٩) . ولكن المعنى الشائع
هو عدم الآخريّة للوجود . فكما أن القدم عدم البداية فإن البقاء عدم
النهاية ، وكما أن القدم يعنى ما لا أول له فالبقاء يعنى ما لا آخر له ،
فهو الاول والآخر ، وما لا أول له لا آخر له بالضرورة (٣٦٠) . ويعنى
الآخر أن يكون بعد فناء العالم ، وأن يكون بعد فناء الدنيا وجميع
العوالم الأخرى المستقبلية أو على الأقل بعد سكون الشئ ، وأنه الباقي
بعد أن يفنى كل شئ بلا تفضيل للعوالم . وهنا تظهر مشكلة فناء النعيم
والعذاب وتشخيصهما فى الجنة والنار . ان بقيا كما ينص على ذلك
أصل الوحى فانهما يشاركان « الله » فى صفة البقاء وان فنيا عارض

(٣٥٧) بحر الكلام ص ١٧ ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٦ ، العضدية
ج ١ ، ص ٢٢٦ ، غاية المرام ص ١٣٥ — ١٣٦ .

(٣٥٨) الانصاف ص ٤٣ ، غاية المرام ص ١٣٥ — ١٣٦ ، عند
بعض المعتزلة معنى الآخر هو الباقي .

(٣٥٩) الانصاف ص ٣٧ — ٣٨ ، وتستعمل آيات قرآنية مثل « ويبقى
وجه ربك » ، « كل شئ هالك الا وجهه » وهذا يتطلب تفسير الوجه
بالبقاء . وزعم بيان بن سميعان أن أعضاء الله تعظم كلها ما خلا وجهه
« كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » ، اعتقادات
ص ٥٧ ، الفرق ص ٢٢٦ ، ص ٢٣٧ ، الملل ج ٢ ، ص ٧٩ ، مقالات
ج ١ ، ص ١٦٦ ، الفرق ص ٢٢٦ ، ص ٣٣٧ ، أصول الدين ص ٧٣ —
٧٥ ، ص ٨١ .

(٣٦٠) الانتصار ص ٥ .

ذلك أصل الشرع . القول ببقائهما ضد تفرد الله بصفاته ومنها البقاء (٣٦١) والقول بفنائهما ضد المنعم الذي يود النعيم الأبدى وفي صالح المعذب الذي سينقذ من العذاب (٣٦٢) . ويصعب الجمع بين المحلين عن طريق المشاركة في الصفة وعدم المشاركة . أما كيفية الفناء بالقدرة أم بالطبيعة فذاك نقل لموضوع الطبيعيات من العلل المباشرة والعلل الأولى الى مستوى الالهيات (٣٦٣) . وحرصا على التفرد بالبقاء رأى البعض أن الفناء يجوز

(٣٦١) يرى أكثر الناس أن الآخر معناه أن يكون بعد فناء الدنيا ، وإن الله بعد الخلو فيه يدخل أهل الجنة الجنة لا يزالون مثابين ، وأهل النار النار لا يزالون معاقبين اثباتا لمشاركتهم في البقاء . وترى البطيخية أن ذلك بمنزلة دود الخل يتلذذ بالخل ودود العسل بالعسل ، مقالات ج ٢ ، ص ١٩٩ — ٢٠٠ .

(٣٦٢) عند جهنم تفتنى الجنة والنار ومن فيها حتى يكون الله آخر لشيء معه كما كان أولا لشيء معه يخرج أهل الطاعة من الجنة بعد دخولهم ويخرج أهل النار بعد دخولهم . إذا دخلها أهل الجنة لبثوا فيها دهرًا طويلا فتبديد الجنة وأهلها ويبديد نعيمها ، وتهلك النار ويبديد عذابها . التنبيه ص ١٤٠ ، يصير أهل الجنة الى الحزن بعد الفرح وإلى الغم بعد السرور وإلى الشقاء بعد الرخاء . جميع أهل الجنان من الملائكة والنبين والمؤمنين . تخرب الجنة بعد عمارتها حتى تصير رميا لا أحد فيها . ويخرج أهل النار بعد دخولها فيصيرون الى الفرح بعد الحزن وإلى السرور بعد الغم وإلى الرخاء بعد الشقاء . جميع أهل النار من الإبلisse والفراغة والكافرين . تخرب النار بعد عمارتها حتى تخفق أبوابها ، ليس فيها أحد فيصرف ثواب الله عن أوليائه وعقاب الله عن أعدائه . التنبيه ص ٩٨ ، الانتصار ص ١٢ ، مقالات ج ٢ ، ص ١٩٩ — ٢٠٠ ، وعند أبي الهذيل وبعض المعتزلة أن أهل الجنة تنقطع حركاتهم ويسكنون دائما لا يتحركون وينقطع الأكل والشرب والنكاح ، مقالات ج ٢ ، ص ١٥٨ ، وعنده أن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار متناهيان ، الانتصار ص ١٦٨ ، الفرق ص ٣٣١ ، مقالات ج ٢ ، ص ١٩٩ — ٢٠٠ .

(٣٦٣) جوز أهل السنة الفناء على العالم كله عن طريق القدرة والإمكان . ولما كانت الجنة والنار أبديين فإن الأجسام تفتنى دون البعض . لذلك اكفروا أبا الهذيل والجهمية والجبائي وابنه أبا هاشم ، الفرق ص ٣٣١ ، وعند الجبائي وابنه أبي هاشم لا يقدر الله على افناء بعض الأجسام مع ابقاء بعضها وإنما يقدر على افنائها جميعها بفناء يخلقه لا في محل ، الفرق ص ٣٣١ ، وعند معمر ، فناء الشيء يقوم بغيره،

على الله ذاته كله أو بعضه فلا يبقى الا الوجه (٣٦٤) ، وقد دفع ذلك الاشاعرة الى اثبات البقاء . لما كان « الله » محلا للحوادث فان الحوادث انثى يحدثها في ذاته تكون واجبة البقاء ، يستحيل عدمها . فلو جاز عليه العدم لتعاقبت على ذاته الحوادث ولشارك في الجوهر . ولو قدر عدمها فاما ان يتم ذلك بالقدرة أو باعدام يخلقه في ذاته . ولا يجوز بالقدرة لانه يؤدي الى اثبات المعدوم في ذاته وشرط الوجود المعدوم ان يكون متباين لذاته ، ولا يجوز بالقدرة من غير واسطة اعدام والا جاز حصول سائر المعدومات وجواز طرد ذلك في الموجد حتى يوجد موجد محدث في ذاته وهو محال . وكما كانت الكرامية أفضل رد فعل على وصف « الله » بالقدم فانها أيضا أفضل رد فعل على وصفه بالبقاء مما يدل على ارتباط الوصفين معا الثانى والثالث في نسق عقلى واحد . ولا يجوز باعدام والا لجاز تقدير عدم ذلك الاعدام فيتسلسل (٣٦٥) .

فذا « الله » لا تخلو في المستقبل من طول الحوادث فيه وان كان قد خلا منها في الازل مثل قول أصحاب الهوى كانت في الازل جوهر خاليا من الاعراض ثم حدثت فيها فهي لا تخلو منها في المستقبل وهذا يعنى ان التاريخ مستمر ، وان الحوادث دائمة الوقوع ، وان « الله » هو الماضى والمستقبل في آن واحد ، وان تاريخ البشرية وحدة متصلة .

=

ويغنى الله العالم بأسره بأن يخلق شيئا غيره يحل فيه فناؤه لاستحالة الفناء التام لكل شيء كى يبقى الله وحده لاخبار الله بدوام الجنة والنار ، الانتصار ص ١٩ — ٢٠ .

(٣٦٤) يروى ابن الراوندى عن الجاحظ أن في المعتزلة من كان يقول ان الله يغنى نفسه الا وجهه لقوله « كل شيء هالك الا وجهه » وهو ما لا أصل له في المعتزلة لانه ضد مذهبهم في الفناء وفي التأويل كما زعم انه كان في المعتزلة رجلان يزعمان أن رب الخالق الثانى مدبر مصنوع وأن الفناء جائز عليه وهما فضل البذاء وابن جائط ، وهما ليسا من المعتزلة في رأى الخياط ، الانتصار ص ١٥٢ .

(٣٦٥) أجاز بعض الكرامية عدمها ولكن أكثرهم منعها ، الملل ج ٢ ، ص ١٧ — ١٨ ، الفرق ص ٢١٨ .

وكما يحدث الماضى فى « الله » كذلك يحدث فى المستقبل ويصبح « الله »
تاريخ البشرية وسجل تطورها ، تقرا فيه نفسها وتتعرف فيه على ذاتها .
تاريخ تصورات الله هو تاريخ تدوين البشرية لذاتها .

وفى حقيقة الأمر أن البقاء من الأضداد ، مرتبط بالفناء ، ويعرف
الضد بالضد كما يعرف الشبيه بالشبيه (٣٦٦) . وأنها تجربة انسانية
معكوسة ، فناء مقلوب . والبقاء أيضا تجربة فى الشاهد ، وما البقاء
كوصف للذات الا قياسا للغائب على الشاهد (٣٦٧) . وكما يدل الأول
على مرتبة الشرف والكمال فان الآخر يدل أيضا على العظمة والجلال .
فلنشيخ الذى يعيش لآخر العمر مهلب ، والذى يداوم ويصابر حتى النهاية
عظيم . تعبيرات الأزلية والأبدية فى الحديث عن صفات الله تعبيرات
لا تدل على شئ موجود ، ولا تشير الى واقع فعلى ، ولا تصدر حكما
على موضوع بل تعبر عن حالة الشعور وأمانى الذات أى أنها تعبيرات
انشائية أكثر منها خبرية ، فلا يكفى الشعور أن يعزو الى « الله » الصفات
الأخلاقية بل يعززها بصفات الأزلية والأبدية . لذلك رفض الفقهاء استعمال
اللفظ كمصطلح فى علم أصول الدين أو كاسم من أسماء الله لأنها مجرد
تعبيرات لغوية للدلالة بها على انفعالات نفسية وشهادات وجدانية (٣٦٨) .
البقاء تجربة انسانية ، البقاء للفكر يعد الموت ، والبقاء للذكريات بعد
مفارقة العالم ، بقاء الانسان فى شعور الآخرين . والبقاء للمعانى والأفكار ،
فالحقائق لا تموت ، والحقائق الثابتة باقية لا تتغير . البقاء للأفراد
والأبطال الذين يخلدون ، يعبر عن رغبة فى الخلود ، وياعث على قهر
الموت والفناء . البقاء للأعمال الصالحة التى تتولد فى العالم ، للأثر الطيب

(٣٦٦) عند الباقلاوى فناء الجسم ليس من أجل قطع البقاء (فالبقاء
ليس صفة زائدة على الذات) ولكن من جهة قطع الاكوان عنه ، أصول
الدين ص ٩٠ .

(٣٦٧) يرى البصريون من المعتزلة أن البقاء ليس بقاء لا فى الشاهد
ولا فى الغائب فى حين يرى الكعبي أن الباقى فى الشاهد يكون باقيا ببقاء
الله ، باقى بلا بقاء . أصول الدين ص ١٢٣ .

(٣٦٨) الفصل ج ٢ ، ص ١٣٦ — ١٣٧ ، ص ٢٤٦ .

الفعال ، للسنة الحسنة التى تبقى فى التاريخ بقاء الآثار . وهى المعانى الموجودة فى تحليل لفظ البقاء فى اصل الوحى . فلا يبقى الباطل ولا الزيف ، ولا يبقى الا الحق، والشرع . البقاء للخير والرزق والصلاح والذرية والشعوب التى تقاوم الفساد فى الارض ، أكثر مما هو وصف لذات « الله » (٣٦٩) .

(٣٦٩) استعمل لفظ « البقاء » ومشتقاته فى القرآن ٢١ مرة . ولم يذكر على الإطلاق فى صيغة بقاء أى اسم الفعل مما يدل على أنه لا وجود لمثل هذا المعنى التجريدى فى صفة الاسم أو لجوهر أو لموجود . وأكثر الصيغ فعلية ١١ مرة أما الصيغ الاسمية فإن تسعاً منها أسماء وواحد فقط صفة « باقى » فى « ما عندكم ينفذ وما عند الله باقى » (١٦ : ٩٦) وهو لا يصف الله بل ما عند الله أى الثواب على الاعمال الانسانية . وثلاث الاستعمالات (٧ مرات) يفيد اللفظ معنى سلبيا إما عن طريق النهى مثل « وذروا ما بقى من الربا » (٢ : ٢٧٨) ، أو عن طريق الافناء من الله « وثمود فما أبقي » (٥٣ : ٥١) ، « ثم أغرقنا بعد الباقين » (٢٦ : ١٢٠) ، « فهل ترى لهم من باقية » (٦٩ : ٨) أو عن طريق الافناء من النار « ولتعلمن آياتنا أشد عذابا وأبقى » (٢٠ : ٧٣) ، « ولعذاب الآخرة أشد وأبقى » (٢٠ : ١٢٧) « وما أدراك ما سقر ، لا تبقى ولا تذر » (٢٨ : ٧٤) أما المعانى الإيجابية (١٤ مرة) فمعظمها لوصف معانى أو أشياء أو أفراد وأقوام (١٢ مرة) وليس لوصف الله الا مرتين وهما « والله خير وأبقى » (٢٠ : ٧٣) ، « والله هنا أى الحق غير المشخص أو (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) (٥٥ : ٢٧) التى استعملها القدماء وحدها ولا تعنى أيضا الوجه المشخص بل وجود الحق . أما الاستعمالات الاثنا عشر أى أكثر من نصف الاستعمالات فإنها غير مشخصة مثل ما عند الله من خير « وما عند الله خير وأبقى » (٢٨ : ٦٠) ، « (٤٢ : ٢٦) ، « وما عندكم ينفذ وما عند الله باقى » (٩٦ : ١٦) ، « وبقيّة الله خير لكم » (٨٦ : ١١) ، أو الآخرة أى النعيم والجزاء « والآخرة خير وأبقى » (٨٧ : ١٧) ، أو الرزق (ورزق ربك خير وأبقى » (٢٠ : ١٣١) ، أو الكلمة أى المعنى والدرس « وجعلها كلمة باقية فى عقبه لعلهم يرجعون » (٤٣ : ٢٨) أو الأعمال « والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا » (١٨ : ٤٦) ، « (١٩ : ٧٦) ، أو الذرية (وجعلنا ذريته هم الباقين) (٣٧ : ٧٧) ، « ان آية ملكه ان يأتىكم التابوت فيه سكينه من ربكم وبقيّة ما ترك موسى » (٢ : ٢٤٨) . والأهم من ذلك كله هم الأفراد الذين يقاومون الفساد فى الارض « فلولا كان من القرون من قبلكم أولوا بقية ينهون عن الفساد فى الارض الا قليلا ممن أنجينا منهم » (١١ : ١١٦) . وقد استعمل اليهود الفكرة « البقية الصالحة » كوسيلة

سادسا : المخالفة للحوادث :

١ — رابع وصف للذات : المخالفة للحوادث رابع وصف للذات يشمل عدة أوصاف أخرى مثل « ليس بجوهر ، ليس بعرض ، ليس بجسم ، لا يحل في شيء ، لا يتحد بشيء » (٣٧٠) . وهى فى معظمها صفات نافية موجهة ضد عقائد العصر التى كانت منتشرة من الديانات المجاورة والتى كانت تمثل حينئذ خطرا على عقيدة التوحيد الجديدة . ويصعب التفرقة بين هذا الوصف الرابع والوصف الخامس ، القيام بالنفس والذى يعنى عدم وجوده فى محل ، فى جوهر أو عرض أو انسان أو جهاد .

وهى أهم الصفات الست ، وتكاد تبتلعها جميعا . فواجب الوجود مخالف للحوادث لأنها جميعا ممكنة للوجود . القديم مخالف للحوادث لأن الحوادث حادثة ، والبقاء مخالفة للحوادث لأنها فانية ، والقياس بالنفس مخالفة للتحيز والوجود فى محل ، والواحد مخالف للحوادث الكثيرة المتعددة . هذه الصفة هى التى تعبر بالأصالة عن التنزيه ، وبالتالي فهى موجهة ضد كل صنوف التشبيه .

ولا يوجد اسم مكون من لفظ واحد مثل التنزيه أو مثل الصفات الثلاث الأولى الوجود والقدم والبقاء بل هناك اسم مركب وهو المخالفة لحوادث مما يدل على الطابع السلبي للصفة وأنها نفى للعالم أكثر منها إثبات لله ، ورفض للحس أكثر منها قبول للتجريد ، وأن النفى أساس الإثبات فى قضايا التعبير عن « الله » ، وأن قياس الغائب على الشاهد

لتبرئة الشعب اليهودى كله من خلالهم وهو ما ينافى المسؤولية الفردية .
انظر دراستنا « هل يجوز شرعا الصلح مع بنى اسرائيل ؟ » فى « اليسار الإسلامى » ، العدد الأول ١٩٨٠ وأيضا :

Theology of Land in, Religious Dialogue & Revolution, pp. 137 - 144

(٣٧٠) « مخالف فى ذاته لجميع الخلائق فليس بجسم ولا عرض ولا يتصف بالمكان ولا بالزمان ولا باليمين ولا بالشمال ولا بالخلف ولا بالامام »
العقيدة التوحيدية ص ٣٠٢ .

هو في حقيقة الأمر اسقاط الشاهد نفسه على الغائب ثم نفيه عنه . وقد يصبح التوحيد مرادفا لنفى التشبيه بكل ضوره من جسمية وحيز . ويظهر نفى التشبيه على انه باب التوحيد الاول والاخير . فمع أن « أساس التقديس » يدور حول أربعة اقسام الا أن الاول في نفى الجسمية والثاني « تأويل المتشابهات » ، والثالث والرابع « تقرير مذهب السلف » ، وكلها تدور حول نفى التشبيه واثبات التنزيه (٣٧١) . وفي الخطب والمقدمات يبدو نفى التشبيه على أنه الانفعال الثاني للتوحيد ؛ نال لاثبات الوجدانية (٣٧٢) . وفي ابطال التشبيه يتميز بين ما يجوز (الرؤية) وبين ما لا يجوز دون تفصيل لنفى الجسم والجوهر والعرض والطول والاتحاد والزمان والمكان أو كونه محلا للحوادث أو الجهة (٣٧٣) . وفي المؤلفات الاولى يظهر نفى التشبيه مع اثبات الوجدانية على أنه من العقائد التي اختلفت عليها الفرق (٣٧٤) . وقد يكون نفى النقائص الدالة على الحدوث واثبات أوصاف الذات هو التوحيد ، فالتوحيد أن تعلم أنه غير مشبه بالذوات ولا بالصفات (٣٧٥) . وعند الفقهاء خاصة يظهر نفى التشبيه على أنه موضوع في التوحيد (٣٧٦) . ويبدو نفى التشبيه في صيغ انشائية وهو الحق بذاته تذكر مع الواحد والكمال ضمن الحياة (٣٧٧) . كل ذلك يدل على أن بداية الصفة هي مجرد مواقف انفعالية وعبارات انشائية قبل أن تتحول الى مرحلة ثائية من التصور العقلي المحكم الداخل في نسق عقلي من الصفات التي تستنبط الواحدة تلو الأخرى .

(٣٧١) أساس التقديس ص ٣ — ٧٩ ، ص ٧٩ — ١٧٣ ، ص ١٧٣ — ١٩٧ .

(٣٧٢) الابانة ص ٤ ، التمهيد ص ٤٦ ، الانصاف ص ٣٢ — ٣٣ ،
المواقف ص ٢٦٩ — ٢٧٠ .

(٢٧٣) غاية المرام ص ١٥٧ — ٢٠٠ .

(٣٧٤) الابانة ص ٨ .

(٣٧٥) الانصاف ص ٢٣ ، ص ٣٣ .

(٣٧٦) الفصل ج ٢ ، ص ١١٠ .

(٣٧٧) الفصل ج ٢ ، ص ١٤٤ .

تم تظهر مخالفة ماهية الذات لسائر الماهيات على أنها أول صفة سلبية للذات بعد الوجود ، وهو الوصف الوحيد للذات . وتظهر ماهية الذات غير مركبة على أنها صفة سلبية ثابتة (٣٧٨) . ويظهر هذا الوصف ارباع ، مخالفته لجميع الخلق بذاته بعد القيام بالذات والوجود بالذات ، والشئ والغنى والواحد (٣٧٩) . وفي المؤلفات المتقدمة يظهر نفى التشبيه على أنه أول وصف بعد دليل الحدوث وقبل الوجدانية (٣٨٠) . ثم يظهر نفى الجسم بعد الوجدانية وجواز إعادة الخلق . ويظهر نفى التشبيه على أنه أول وصف للذات بعد صفات المعانى السبع ، وقبلها اثبات القدم والوجود (٣٨١) . وقد يظهر نفى التشبيه في أواخر دليل الحدوث وكأنه نهايته وبداية التوحيد وكأن هذا هو دفاع عن النفس أو الذات ونفى المشاركة فيها (٣٨٢) . وفي المؤلفات السابقة على العد الإحصائي يظهر نفى التشبيه تاليا للوجدانية نفيا للتشبيه ومرة أخرى بعد الصفات في أنه شئ لا كالأشياء ونفى الجسم والجوهر والعرض والحد وال ضد والند والمثل (٣٨٣) . كما يظهر نفى التشبيه في عبارة « ليس كمثل شئ » بعد الوجود والوجدانية (٣٨٤) . ويأتى نفى الجسمية بعد التوحيد كثنائى صفة في كتاب التوحيد وذلك ضمن الحديث عن الجسم والتأليف والاكوان . أى أن الجسمية تنفى في معرض دليل الاكوان كما ينفى التشبيه في آخر دليل الحدوث (٣٨٥) . وقد يظهر نفى التشبيه بعد الوجدانية والقدم في عبارات انشائية دون احصاء مع نفى الصورة والكيف (٣٨٦) . ويظهر

(٣٧٨) المحصل ص ١١ — ١١٢ .

(٣٧٩) الأصول ص ٨٨ .

(٣٨٠) اللمع ص ١٨ — ٢٠ .

(٣٨١) اللمع ص ٢٣ — ٢٤ ، العضدية ج ٢ ، ص ١١٩ .

(٣٨٢) الشامل ص ٢٨٧ — ٣٤٣ .

(٣٨٣) الفقه الأكبر ص ١٨٤ ، ص ١٨٥ .

(٣٨٤) الاتصاف ص ٢٣ .

(٣٨٥) الشامل ص ٤٠٩ — ٤٠٧ .

(٣٨٦) بحر الكلام ص ٢ — ٣ .

أيضا بعد اثبات الوجود والوحدانية في شرح « الصمد » ، ويعتقد فصل
لابطل التشبيه بعد الوحدانية (٣٨٧) . وقد يظهر في التحميدات بعد الوجود
والبقاء والوحدانية (٣٨٨) . وقد يكون نفى التشبيه آخر صفة بعد ذكر
جميع الصفات من وحدانية وقدم وصفات سبع ونفى العرض والجوهر
والجسم والصور والحد والعد والتبعيض والتجزئة والتركيب والتنامي
والمائية والكيفية والمكان والزمان (٣٨٩) .

ويظهر لأول مرة تعبير مخالفة الحوادث على أنه رابع وصف للذات
بعد الوجود والقدم والقيام بالنفس (٣٩٠) . وقد يدخل نفى التحيز
والتخصص بالجهات (٣٩١) . ويظهر أيضا استحالة أن يكون الله
جسما (٣٩٢) ، وعدم قبول الله للأعراض (٣٩٣) . وفي استحالة كون
الرب جوهرًا والرد على النصارى (٣٩٤) ، دخل الرد على النصارى في
المخالفة للحوادث وليس في الوحدانية . ويظهر معتقد اليهود والنصارى
كرابع وصف بعد الوجود والوحدانية ونفى التشبيه وتفسير آية « لم يلد
ولم يولد » (٣٩٥) . وينفى التشبيه (النور) بعد اثبات القدم وجواز
الوجود ، واثبات الوحدانية ، وجواز التشبيه ، وجواز النعت (٣٩٦) ،
ويظهر عدم قيام الحوادث بالذات بعد نفى مشاركة الذات لغيرها ونفى
تركيبها ، ونفى التحيز ، ونفى الاتحاد ، ونفى الحلول ، ونفى الجهة (٣٩٧) .

-
- (٣٨٧) نهاية الاقدام ص ١٠٣ — ١٢٢ .
 - (٣٨٨) أساس التقديس ص ٢ .
 - (٣٨٩) النسفية ص ٦٧ .
 - (٣٩٠) الارشاد ص ٣٤ — ٣٩ .
 - (٣٩١) الارشاد ص ٣٩ — ٤٢ .
 - (٣٩٢) الارشاد ص ٤٢ — ٤٤ .
 - (٣٩٣) الارشاد ص ٤٤ — ٤١ .
 - (٣٩٤) الارشاد ص ٤٦ — ٥٢ .
 - (٣٩٥) بحر الكلام ص ٣ .
 - (٣٩٦) بحر الكلام ص ١٩ .
 - (٣٩٧) المحصل ص ١١٤ — ١١٥ .

وتظهر استحالة قيام الحوادث بالذات على أنه خامس وصف للذات بعد نفى الجسمية ، ونفى الجوهر وهو المكان ، ونفى الطول ، ودخول الوجود في دليل الحدوث والامكان (٣٩٨) . ويظهر نفى قيام الحوادث كرابيع وصف بعد نفى المشاركة والجسمية والاتحاد والطول (٣٩٩) . وقد يظهر نفى قيام الحوادث بالذات بعد نفى الاتحاد وقبل الطول ، وكلاهما يظهران بعد نفى التشبيه والشرك اللذين يظهران بدورهما بعد صفات المعاني السبع التي ظهرت هي الأخرى بعد اثبات القدم والوجود (٤٠٠) . ويظهر وصف عدم قيام ذاته بالحوادث كسادس وصف في التنزيهات بعد نفى الجهة والمكان ونفى الجسمية ونفى الجوهر والعرض ونفى الزمان ونفى الاتحاد والطول (٤٠١) . وأخيرا وبعد اكتمال البناء النظري للعقائد في احكام العقل الثلاثة تظهر المخالفة للحوادث على أنها رابع وصف للذات فيما يجب لله من صفات عشرين ، واستحالة المماثلة للحوادث وأن يكون جوهرًا أو عرضًا أو في جهة أو في مكان أو زمان مع البرهان على وجوب مخالفته للحوادث فيما يستحيل لله من صفات عشرين وأيضا كوصف رابع في تفسير « لا اله الا الله » على أنه الغنى عن كل ما سواه . وفي بعض الحركات الاصلاحية الحديثة يظهر القدم والبقاء ونفى التركيب كأحكام الواجب (٤٠٢) .

٢ — **التأليه** : ويتنازع هذا الوصف الرابع ، المخالفة للحوادث ، تياران : التشبيه والتنزيه . الأول يعطى صفات المخلوق للخالق ، والثاني ينفي صفات المخلوق عن الخالق وينتهي باعطاء صفات الخالق للمخلوق .



(٣٩٨) معالم أصول الدين ص ٣٤ — ٣٦ .

(٣٩٩) طوابع الأنوار ص ١٥٩ .

(٤٠٠) العضدية ج ٢ ، ص ١٤٣ .

(٤٠١) المواقف ص ٢٧٥ — ٢٨٧ .

(٤٠٢) السنوسية ص ٢ — ٦ ، كفاية العوام ص ٣٦ — ٣٧ ، العقيدة

التوحيدية ص ٧ ، الباجوري ص ٣ ، رسالة التوحيد ص ٣١ — ٣٣ وباتى كتب العقائد المتأخرة مثل الجوهرة ، جامع زيد العقائد ، وسيلة العبيد ، الحصون ، التحقيق التام ، القطر المغيث .

والتشبيه على درجات . يبدأ من التآليه ، تأليه الامام واعطائه وظائف كونية وحلول الله في الائمة ثم الحلول والاتحاد ، حلوله في الصوفية واتحاده عند النصارى ، ثم التجسيم ، تجسيم الله في الانسان الكلى أو في ابعاضه حتى تأليه الجسم واشكال الجسم ومادة الجسم وتأليه الجواهر وانواع الجواهر ثم التشبيه خضوعا للغة الحرفية مع نفى الكيفية وأخيرا التنزيه ونفى الصفات الى آخر ما هو معروف في عقائد الفرق ابتداء من الحس الى العقل ، من العياني الى المجرد ، من الخاص الى العام ، من الشخص الى اللا شخص . وقد يعبر ذلك عن بعدى الشعور وتوتره بين هذين القطبين المادى الحسى والخالص العقلى في قالب دينى هو في الحقيقة وصف للوعى الخالص كمعرفة وكوجود .

(١) **تأليه الائمة** : وأول درجة من درجات الحس هو تأليه الشخص المتعين الموجود في الزمان والمكان والمعروف باسمه ووصفه وعينه . هو الشخص التاريخى الذى ولد وعاش ومات ، وله اثر وقبر ؛ ومشهد وزيارة . تبدأ عملية التأليه اذن بوجود شخص تاريخى معين يكون مشجبا لتعليق الانفعالات الانسانية ، وبحركة صاعدة من الشخص المعين الى الشخص المؤله ، على ما هو معروف في تاريخ الأديان في تراثنا القديم وفي التراث الغربى بعد أن أصبح أحد روافد فكرنا المعاصر . فقد كان لاوتزى شيخا فاضلا في قريته قبل أن يصير الها ، وكان بوذا معلما فاضلا قبل أن يصبح الها ، وكان المسيح أيضا نبيا مرسلا قبل أن يتحول تدريجيا الى اله في شعور الجماعة المسيحية الاولى ، وهو ما حدث لعلى أو لبنيه أو لبعض الائمة من بعدهم . فقد كانوا أشخاصا تاريخية موجودة بالفعل بدأت منهم عملية التأليه (فجأة وبلا مقدمات) نتيجة للصدمات النفسية التى حدثت في شعور الجماعة الاولى (٤٠٣) .

(٤٠٣) هذه كلها اتجاهات الفرق ، غلاة الروافض التى تجعل من « على » وبنيه آلهة وكذلك قول النصارى في عيسى ، التنبيه ص ١٩ ، الانتصار ص ١٠٤ .

وتبدأ عملية التأليه ليس من أى شخص كان بل من شخص تاريخى معين له بعض الأوصاف أو الشروط منها :

١ - الكمال الخلقى قولاً وعملًا ، وذلك أنه من السهل الانتقال من الكمال الإنسانى الى الكمال المطلق . فغالبا ما كان الشخص المؤله متمتعاً بصفات الكمال المادية والمعنوية مثل الشجاعة والشهامة والقوة أو الحكمة والعلم والتقوى وحب الخير . وقد اجتمعت هذه الصفات فى « على » كما تروى النصوص وكما حفظ التراث المدون والشفاهى على السواء . بل ان هذه الصورة الكاملة للشخص التاريخى كانت باعثاً على وضع كثير من النصوص المشابهة التى تذكر فضائله وآثاره وعلمه وحكمته . كما أن الكتب تؤلف باسمه وتنسب اليه (٤٠٤) . ويساهم الخيال الشعبى فى احكام الصورة حتى تتحول الى اسطورة خالصة (٤٠٥) . والآثار المروية فى فضائل « على » لا تعد ولا تحصى . ويمكن تتبع نشأتها وتطورها ووصف عملية الخلق التى قام بها الخيال الشعبى . وتقوى الاسطورة وتتأصل اذا كان بعض هذه الآثار مذكوراً فى النصوص الدينية التى تؤمن بها الجماعة . تتأكد هذه الصفات وتتحقق فى حياة الشخص كما يرويها التاريخ ثم تتضخم فى الأساطير الشعبية التى تحيل الشخص الى بطل أسطورى يقوم بالمعجزات ، ويقرأ الغيب ، وينصر المظلوم ، ويأتى فى المنام متوشحاً بالبياض .

٢ - الحق الضائع . لما كان هذا الكمال الخلقى يعطى صاحبه نظراً وعملًا الحق فى الزعامة والأولوية فى أخذ مكان الصدارة

(٤٠٤) وذلك مثل كتاب « نهج البلاغة » المنسوب الى « على » .

(٤٠٥) الآثار المروية فى فضائل على لا تحصى . وهناك مجال خصب لدراسة العلمية لهذه الآثار ابتداءً من القرآن والحديث الصحيح حتى الآثار وضوعة والأساطير الشعبية التى خلقها شعور الجماعة ، تطبق فيها أهرج تاريخ الأديان ، وعلم الأساطير المقارن .

فان الذى يحدث بالفعل هو العكس ، زحزحة هذا الشخص عن مكان الريادة فيصبح صاحب حق مهضوم . وبدافع انساني خالص من نصرة المظلوم ورغبة في الحصول على الحق الضائع واسترداد الزعامة او بدافع الرئاء والتعاطف والمشاركة الوجدانية يظهرها الاتقياء او تعبر عنها العسامة تنشأ حركة مناصرة واعية او غير واعية للشخص صاحب الحق المهضوم ، وتكون تيارا للمعارضة لها الحق نظرا وان لم يكن لها الحكم عملا . وتأتى الصور والصيغ من التجارب المشابهة في البيئات الحضارية المجاورة اما بطريق الاثر والتأثر أو بطريق الاستعارة اللاشعورية . واحيانا تفرض التحارب الشعورية صوراً وصيغاً متشابهة دون ما اثر أو تأثير أو استعارة (٤٠٦) .

٣ — الهزيمة : فاذا ما تشعبت المعركة بين دعاة الامر الواقع

(٤٠٦) يشرح ابن حزم مواقف الغالية على هذا النحو فيقول « هم الذين غلوا في حق ائمتهم حتى اخرجوهم من حدود الخلقية وحكموا فيهم بأحكام الالهية . فربما شبهوا الاله بالخلق ، وهم على طرفي الغلو والتقصر . وانما نشأت شبهاتهم من مذاهب الحلولية ومذاهب التناسخية ومذاهب اليهود والنصارى اذ اليهود شبهت الخالق بالخلق ، والنصارى شبهت الخلق بالخلق . فسرت هذه الشبهات في اذهان الشيعة الغلاة حتى حكمت بأحكام الهية في حق بعض الائمة . وكان التشبيه بالأصل والوضع في الشيعة . وانما عادت على بعض اهل السنة بعد ذلك وتمكن الاعتزال فيهم لما راوا أن ذلك اقرب الى المعقول ، وابعد عن التشبيه والحلول » وبدع الغلاة محصورة في أربع : التشبيه ، والبدا ، والرجعة ، والتناسخ . ولهم القاب ، وكل بلد لقب . يقال لهم باصفهان الخرمية والكوفية وبالري المزدكية والسنباذية وبأذربيجان النقولية ، وببوضع المحمرة وبما وراء النهر المبيضة الملل ج ٢ ، ص ١١٥ — ١١٦ . ويلاحظ الشهرستاني هنا أن الاعتزال رد فعل طبيعي وأصيل على التشبيه . وأن عقائد الشيعة لها نسق خاص مثل القول بالتشبيه والبدا (أى البدا كتأويل للنسخ حتى يرجع الله نفسه بالحق ، والرجعة حتى يعود النصر ، والتناسخ حتى يكون الامام اكثر روحانية والوهية من ظالمه البشرى) . كما يلاحظ تفسر اسمائهم طبقاً للأماكن مما يدل على أثر البيئات المحلية مع الحضارات في تكوين عقائد الفرق .

وأصحاب الحق الضائع ودارت الدائرة على المظلوم ، واشتدت قوى الظلم أصبح صاحب الحق المهضوم شهيدا لا يمكن مناصرته الا بالانفعالات والنيات الحسنة أو باستمرار النضال مع بنيه وبنات الأئمة . فاذا ما توالى الهزائم على الأئمة ولم يحدث أن عاد الحق الضائع ، ويئست الجماعة الناصرة له ، واستحال النضال تحولت المعركة الى مجرد امانى وبكاء على الشهداء وتعظيما للأئمة واكبارا للزعماء . وكلما ازداد الظلم اشتد التعظيم ، وتحول الشخص التاريخي الى شخص معنوى ثم تحول الشخص المعنوى الى فكرة وحقيقة خالدة فصار الشخص الها ، ، والأمير ربا . وهذا ما حدث لعلى وبنيه والأئمة من بعدهم .

٤ — الاضطهاد : وبعد الهزيمة يتوالى الاضطهاد على أصحاب الحق الضائع . وتنشأ معظم الأفكار التى تنشأ غالبا من سيكولوجية الاضطهاد مثل الخلود والخلاص والعودة والاتجاهات الباطنية كما هو معروف من تاريخ اليهود القدياء أيام الأسر البابلى . وفى المسيحية نشأت عبادة القديسين واحترام رفات الأولياء والشهداء من اضطهاد المسالمين وقتل الأبرياء وظلم أصحاب الحقوق فى عصر الشهداء . وقد عبرت رؤيا يوحنا عن هذا البناء النفسى القائم على الشعور بالاضطهاد ، الصراع بين الخير والشر ، وانتصار الخير بالخيال فى النهاية . فاضطهاد الأمويين للشيعة كاضطهاد الرومان للمسيحيين واسر نبوخذ نصر للعبرانيين .

وكما يحدث التآليه من الشعور الجماعى بالنسبة الى الشخص الذى تجتمع فيه شروط التآليه يحدث أيضا من الشخص نفسه الذى تخلقه الجماعة كمخلص لها . ففى كل مجتمع مضطهد مطلوب على أمره ، مستضعف يبغى الخلاص تنشأ فيه أفكار الخلاص فى المستقبل وتتشخص فى صورة شخص المخلص الذى سيظهر عاجلا أم آجلا لتحقيق هذا الخلاص . فإذا ظهر الشخص ولم تؤله الجماعة آله هو نفسه أما فجأة من عنف الصدمة التى تلقاها المجتمع المهزوم فيؤله نفسه ، وبالتالي يصبح

نبيا واماما ، واما تدريجيا عندهما يصعب الخلاص ويصر على طلب النصر ، فيحول نفسه من مجرد امام الى نبي ثم الى اله ويكون التآليه هنا تعمية عما يحدث في الواقع وغطاء يستر الهزيمة ، واملا في سراب كتعويض عن مرارة الواقع واليأس من الخلاص . وهكذا ادعى صاحب كل فرقة من غلاة الشيعة الألوهية أو على أقل تقدير يبدأ بادعاء النبوة والرسالة . وما أن يفشل في تحقيقها أو بدلا من أن يحققها بالفعل حتى ينال الخلود يظن أنه قد حققها بالفعل فيؤله نفسه ويخلدها ويعبدها نظرا بعد أن فشل أو عجز عن القيام بالرسالة عملا . فكل تآليه فشل وعجز . ويسهل تآليه الإنسان لأنه عندهما يتأمل نفسه يجد أنه أشرف ما في الكون وأعظم آياته فيؤله نفسه بالخيال بدلا من أن يعمل جاهدا فيخلد نفسه بالعمل . التآليه عملية يقوم بها العاجز أو معركة في الهواء يقوم بها الضعيف في حين أن تخليد الذات بالفعل عمل إيجابى ووجود موضوعى للخلود من خلال الفعل (٤٠٧) .

(٤٠٧) زعم عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذى الجناحين أنه رب وأنه نبي فعبدته شيعته ، وأن الأرواح تناسخت ، وأن روح الله كانت في آدم ثم تناسخت فيه . مقالات ج ١ ، ص ٦٧ ، وزعمت الخطابية أن الأئمة آلهة وأنهم كذلك . وعبدوا ابن الخطاب ، وزعموا أنه اله ، وأن جعفر بن محمد اله ، مقالات ج ١ ، ص ٧٧ ، وكان أبو الخطاب يزعم أولا أن الأئمة أنبياء ثم زعم أنهم آلهة وأن أولاد الحسن والحسين كانوا أنبياء الله وأحبواؤه ، وكان يقول أن جعفر اله . وكان أبو الخطاب يدعى الألوهية لنفسه وزعم أتباعه أن جعفر الها غير أن أبا الخطاب أفضل منه وأفضل من على ، الفرق ص ٢٤٧ ، كما زعموا أنهم يعلمون الغيب وما هو كائن قبل أن يكون ، الفرق ص ٢٤٨ ، وزعمت البزيعية (الخطابية) أن جعفر بن محمد هو الله وأنه لا يرى بل تشبه للناس بهذه الصورة ، وأن الامام بعده بزيع ، الملل ج ٢ ، ص ١٢٦ ، مقالات ج ١ ، ص ٧٨ ، الفرق ص ٢٤٨ — ٢٤٩ ، وزعمت المعمرية (الخطابية) أن جعفر ربهم وعبدوه ، وأن معمر هو النبي بعد ابن الخطاب وعبدوه بعده ، مقالات ج ١ ، ص ٧٧ ، والألوية نور في النبوة ، والنبوة نور في الإمامة ، ولا يخلو العالم من هذه الآثار والأنوار ، الملل ج ٢ ، ص ٢٤ ، وتقول المفضلية (الخطابية) بربوبية جعفر ونبوته ، الفرق ص ٢٤٩ — ٢٥٠ ، كما ادعى بيان بن سميعان الربوبية كالحلولية وزعم أنه كان الها ، الفرق ص ٢٣٧ ، وزعمت الباطنية أن محمد بن اسماعيل بن جعفر هو الرب الفرق ص ٣٠٢ — ٣٠٣ ، وقالت العذافرة بالهبة أبى العذافر المقتول ببغداد ، الفرق ص ١٢ ، وبوجه عام يقول غلاة الروافض بالهبة الأئمة ، الفرق ص ٢٣ ، نفسه ص ٢٨ .

(ب) درجات التأليه وطرقه : ويمكن التمييز بين ثلاث درجات في

التأليه : الألوهية ، والنبوة ، والإمامة تبعا لعنف الصدمة أو ضعفها .
فإذا كانت صدمة الجماعة الأولى عادية نشأ التأليه متدرجا من الإمامة
إلى النبوة ثم إلى الألوهية تبعا لاضافة كل جماعة من خيالها وخلقتها .
أما إذا كانت الصدمة عنيفة نشأ التأليه أولا في أعلى صورة له في الألوهية
ثم انخفض تدريجيا من الألوهية إلى النبوة ويصل إلى أقل درجاته في
الإمامة ، وقد تجمع الدرجة القصوى بين الألوهية والنبوة والإمامة معا
فإذا خفت حدتها جمعت النبوة والإمامة فحسب (٤٠٨) .

تعنى الألوهية إذن على هذا النحو الانتقال من العدم المطلق إلى
الوجود المطلق ، ومن الهزيمة الشاملة إلى الانتصار المحقق ، ومن الضياع
الكامل إلى الوجود الكلى ، وفي كل مرة يتأكد الضياع يزداد التأليه . ومع
الاحساس بالعجز عن استرداد الحق الضائع تشتد انفعالات التأليه
كتعويض عن هذا الاحساس بالعجز ، وكأن النصر لا بد وأن يحدث بهذه
الصورة الانفعالية الفردية ، وكأن غياب الواقع لا بد وأن يجد تعويضا له
في متاهات الخيال . التأليه إذن غياب للموضوعية ، واغراق في الذاتية ،
ونقصان في العقل ، وزيادة في الانفعالات ، وانسياق وراء العاطفة ، وكأن

(٤٠٨) زعم ابن سبأ أن عليا كان نبيا ثم غلا فزعم أنه اله . وكذلك
ادعى غلاة الشيعة من بعده ، الفرق ص ٢٣٣ ، اعتقادات ص ٥٧ ، وقال
بعض السبئية لعلى أنت الإله فأحرق على قوما منهم ، الفرق ص ٢١ ، قالوا
لعلى أنت أنت ، قال ومن أنا ؟ قالوا : الخالق البارئ غاستتابهم فلم يرجعوا
فأوقد لهم نارا ضخمة وأحرقهم ، التنبيه ص ١٨ ، وقد نفاه على إلى ساباط
المدائن ، وقيل أنه كان يهوديا وأسلم . وكان في اليهودية يقول في يوشع
بن نون وصى موسى مثل ما قال في على . وهو أول من أظهر القول بالفرض
بإمامة على . ومنه انشعبت أصناف الغلاة فزعموا أن عليا لم يقتل وفيه
الجزء الإلهي ، ولا يجوز أن يستولى عليه ، وهو الذي يجيء في السحاب ،
والرعد صوته ، والبرق سوطه ، الملل ج ٢ ، ص ١١٦ ، ومن غلاة الرافضة
من زعم أن عليا الها من دون الله ، وإنما هو روح في الجسد كقول النصارى
في عيسى عندما زعموا أنه اله ، التنبيه ص ١٥٦ ، وقال غلاة الروافض
بإلهية الأئمة ، الفرق ص ٢٣ ، وقال آخرون منهم بإلهية سلمان الفارسي ،
مقالات ج ١ ، ص ٧٩ .

الطاقة الانسانية لابد وان تنصرف على أى وجه حتى ولو كان غير طبيعى .
وعلى هذا النحو ادعت كل الفرق من غلاة الشيعة الوهية « على » (٤٠٩) .

وكما يحدث التأليه ابتداء من شخص تاريخى موجود بالفعل مستوف
للشروط ويتم رفعه حتى يصير الها يحدث أيضا بطول الله فى الشخص
وتزوله اليه بدل أن يرتفع الشخص اليه ويصير فى مقامه . يأخذ التأليه اذن
احدى طريقتين : الاول تأليه الشخص ذاته وتصعيده من حيز الشخص الى
نطاق الاله ، وهو نوع من الاجلال والتعظيم عن طريق التفخيم بالتصعيد ،
وهو ما حدث لعلى ولبنيه ولبعض الائمة وهو ما حدث أيضا للاوتزى وبوذا .
والثانى طول الله فى الشخص ذاته أى تنزيل الله من نطاق الالهوية الى
حيز الشخص وهو أيضا نوع من الاجلال والتعظيم عن طريق نزول الله
وحلوله فيه . وهو ما حدث أيضا لعلى وبنيه ولبعض الائمة من بعده ،
وهو الطريق المفضل عند الصوفية انصار الطول ، وفى المسيحية عند
بعض الفرق القائلة بطبيعتين للمسيح (٤١٠) .

(٤٠٩) عن رواية ابن الراوندى ان الجاحظ قد زعم ان فى المعتزلة من
يقول بأن عليا هو الله كمن يزعم ان المسيح خلق العالم ، وهو رب
العالمين والآخرين ، وهو المحاسب للناس يوم القيامة والمتجلى لهم
والذى عناه النبى فى حديث « ترون ربكم . . » ، وقد فضل ابن حابط
المسيح على النبى . وهذا قول السبئية وليس قول المعتزلة ، الفرق ص
٢٢٨ ، ص ٢٢٢ ، وابن حابط وفضل الحذاء ليسا من المعتزلة ، الانتصار
ص ١٤٨ — ١٤٩ ، وزعمت الذمية من الرافضة أن عليا هو الله وشتموا
محمدا ، الفرق ص ٢٥١ ، ومنهم من قال بالهيتما معا ، ويقدمون عليا فى
احكام الالهية ويسمونهم العينية ، ومنهم من يقدم محمدا فى الالهية ويسمونهم
الميمية . ومنهم من قال بالهية خمسة اشخاص أصحاب الكساء محمد
وعلى وفاطمة والحسن والحسين ، وقالوا خمستهم شىء واحد ، والروح
حالة فيهم بالسوية ، وكرهوا أن يقولوا فاطمة بالتأنيث فقالوا فاطم ؛
الملل ج ٢ ، ص ١١٩ .

(٤١٠) المنصورية اتباع أبى منصور العجلي الذى شبه نفسه بربه
وزعم انه صعد الى السماء ، وان الله مسح بيده على رأسه وقال له
يابنى بلغ عنى ثم انزل الى الارض وزعم انه الكسف الساقط من السماء
الفرق ص ٢٢٦ ، ص ٢٤٣ — ٢٤٤ ، كما تقول العجلية بربوبية جعفر دون
نبوته ورسالته ، الملل ج ٢ ، ص ١٢٦ ، أما المغيرة اتباع مغيرة بن سعد
العجلي فقد ادعى الالهية ثم أحرقوا بالنفط والنار ، اعتقادات ص ٥٨ .

والعجيب تأليه من قتل الاله ! (١١) هل لانه هو الذى كشف عن الوهيته ، خالصة من جسده من أجل اطلاق روحه وتناسخها في غير ؟ هل لأن الاله لا بد أن يقتل كما هو الحال في المسيح وأن ذلك جزء من الخطة الالهية للكون ، وبالتالي تدخل كل عناصرها وتصبح كل مكوناتها الهية ؟ .

وغالبا ما يرفض الشخص التاريخي المؤله والذى وقع عليه التأليه استقاط هذه العملية الشعورية عليه مما يدل على أن التأليه من فعل الجماعة وليس من ادعاء المؤله اذا كان على قدر كبير من الوعي النظرى دون ما حجة الى اللجوء الى عقيدة الالهية تقوية للعزائم وشحذا للهمم كما هو الحال في المجتمعات المتخلفة وجماعات الاضطهاد (١٢) .

ويبدو أن التأليه الدينى القديم قد تحول الى تأليه سياسى معاصر ، وأن الامام القديم أصبح هو سلطان العصر ، وأن أئمة الاجداد أصبحوا هم حكام العصر ، وأن اولاد الحسن والحسين هم اولاد الجيش ، وضباط الجند ، وسوارى العسكر . وبالرغم من أن التأليه قد حدث لدى فرق الشيعة باعتبارها جماعات الاضطهاد قديما الا انه استمر عند أهل السنة باعتبارها جماعة الاضطهاد حديثا بعد المد الاستعماري الاوربي والقهر الداخلى . ومن الطبيعى أن يحدث تأليه قائد الجماعة المضهدة بفعل شعور الجماعة تعبيرا عن تجاوزها لآلام الهزيمة وانتصارها المعنوى ، وتحويلها من الواقع الى الخيال ، ومن المشاهدة الى الحلم ، ومن الزمن الى الخلود . ولكن العجيب أن يحدث ذلك من قواد الثورة ، وعسكر الانتصار ، وأن يدعى كل قائد اليوم الاله الفرد ، والحاكم الاوحد ، والسلطان المطلق .

١

(١١) قال بعض غلاة الروافض بالوهية سلمان الفارسي ، مقالات

ج ١ ، ص ٧٩ .

(١٢) لما قالت السبئية لعلی : أنت ، أنت ، وسألهم من أنا ؟ قالوا:

الخالق البارئ ! استتابهم فلم يرجعوا ، فأوقد نارا وأحرقهم وأنشد :

لما رأيت الامر أمرا منكرا أجبت ناري ودعوت قنبرا

التنبيه ص ١٨ ومع ذلك سمت السبئية عليا لها وشبهوه بذات الله . ولما أحرق قوما منهم قالوا : الان علمنا انك اله لان النار لا يعذب بها الا الله ، الفرق ص ٢٢٥ .

وهنا يبدو اثر التراث كمخزون نفسى عند الجماهير (٤١٣) . الجماهير ما زالت مطحونة ، مضطهدة ، يقوم شعورها على سيكلوجية الاضطهاد ، وبالتالي فهي مستعدة بهذا التكوين لتأليه الحكام . فيدرك الحكام ذلك أن الذين أنجع وسيلة للسيطرة على الشعوب ، سواء طبقا لنصائح الاستعمار وخبرائه أو بدونها ومع ذلك فهي سيطرة موقوتة لأن وعى الجماهير بمصالحها يستطيع أن يفك الاسار التاريخى ، فيقضى ثقل الحاضر على على قيود الماضى ، وهو ما حدث فى الثورة الاسلامية فى ايران . لم تمنع عقيدة التأليه من ثورة الجماهير ، وأصبحت قيادة الامام سياسية خالصة تنفرد الجماهير ، فانقلبت الشيعة سنة ، والسنة شيعة (٤١٤) .

(ج) وظائف الامام الكونية . والامام المؤله يشارك الله فى وظائفه . بل انه يقوم بها كلية بفرده وعلى رأسها وظائف الخلق واحياء الموتى ، واجراء المعجزات فى الدنيا ، وحساب الخلق ، وعقابهم فى الآخرة . ويتطيل احدى اساطير الخلق نجد الآتى (٤١٥) :

(٤١٣) التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم ، ١ — تجديد معنى التراث . ١ — مستويات التراث ص ١٠ — ١٨ .

(٤١٤) يمكن أن يدخل موضوع تأليه الأئمة فى نظرية الإمامة ، آخر موضوع فى العقائد لانه مرتبط بالسياسة ، فتأليه الامام تعبیر عن سيكلوجية الاضطهاد ، ويكشف عن دور الزعيم فى الجماعة المضطهدة ، أنظر الفصل الثانى عشر عن الإمامة . وقد ظهر هذا الموضوع فى كتب الفرق أكثر من ظهوره فى كتب العقائد نظرا لان عقائد هذه الفرق وعلى رأسها غلاة الرافضة لم تستمر فى وجدان الأمة ، وكانت عقائد تاريخية صرفة ، موقوتة بظروف مجتمعها .

(٤١٥) هى أسطورة الخلق عند المغيرة بن سعيد . كان الله وحده ولا شيء معه . فلما أراد أن يخلق الاشياء تكلم باسمه الاعظم فطار فوق فوق رأسه التاج . ثم كتب بأصبعه على كفه أعمال العباد من المعاصى فعرق فاجتمع من عرقه بحران : أحدهما مالح مظلم والآخر نير عذب . ثم اطلع فى البحر فابصر ظله فذهب لياخذه فطار فانتزع عين ظله ، فخلق منها شمسا ، ومحق ذلك الظل وقال : لا ينبغي أن يكون معى اله غيرى . ثم خلق الخلق كله من البحرين خلق الكفار من البحر المالح المظلم ، وخلق

١ - يتم الخلق بطريقة كونية خالصة دون أى تمييز بين خالق ومخلوق . فالإمام الإله والكون شيء واحد ، خالق ومخلوق معا . الله لا يتفصل عن الأكوان والأشخاص بل يتجلى فيها كما هو معروف فى الديانات البدائية فى أساطير الخلق وتفسر نشأة الطبيعة من ذاتها ما دامت الطبيعة هى الله . يبدأ العالم من وحدة واحدة هو الله . كان الله ولا شيء معه ، وحدة مجردة خالصة لا انفصال فيها ولا تعدد أو تكثر ، خالصة بلا مادة أو تعين . ولما كان على صورة بدن له رأس ، يطر ويحط ، له ملبس وعلى رأسه تاج فان الخلق يحدث بانفصال جزء خارجى عنه وهو التاج . ولكنه جزء فاضل عزيز طبقا لتفاضل الأعضاء . فالوجه أفضل من اليدين ، واليدان أفضل من الأرجل ، يبصر ظله فى البحر فهو والعالم وجهان لشيء واحد ، يخرج الكون من بدنه طبقا للصلة الكونية بين بدن الله وبدن الطبيعة . البحران من عرق الله ، ومعروف فى تاريخ الأديان أن النيل من دموع ايزيس ، والعالم جسد المسيح ، والكنيسة رأسه . الشمس من ظل بدن الله فى البحر ، والعالم كله صورة لله أو انعكاس له فى الماء . وقد تم الخلق بالكلام لا بالارادة بمجرد أن تحدث الله باسمه . فالعالم صدى لكلامه ورنين لصوته . وعلى هذا النحو يفسر التجسيم نشأة الطبيعة نشأة اسطورية عندما يتم الخلط بين النفس والبدن ، بين الروح والطبيعة ، وتتوحد الثنائيات من خلال الاشرافيات ، وفى هذه الاحوال تسبق الطبيعة الانسان ، ويخرج الانسان من الطبيعة ، وتكون الطبيعة هى الكون كله علوه وسفليه ، ويخرج الجهاد من السائل ، والسائل من الجهاد ، الحى من الميت والميت من الحى . الدورة أساس الطبيعة . تتشخص الطبيعة ،

=
المؤمنين (الشيعة) من النمر العذب . وخلق ظلال الناس فكان أول من خلق منها ثم أرسل محمدا الى الناس كافة وهو ظل ثم عرض على السموات أن يمنعن عليا من ظالميه فلبين ثم عرض على الارض والجبال فلبين ثم على الناس كلهم . فقام عمر الى أبى بكر فأمره أن يتحمل منعه وأن يغدر به ففعل أبو بكر وقال عمر : أنا أعينك على أن تجعل لى الخلافة بعدك فالشيطان عمر . مقالات ج ١ ، ص ٧٢ - ٧٣ ، الفرق ص ٢٣٩ - ٢٤٠ ، المال ج ١ ، ص ١٢٠ - ١٢٢ .

ويحيا الجهاد ، وتظهر للأشياء ارادة وعقل ، وتتحدث الموجودات ، تأبى وترفض ، تجادل وتنترح حتى يحى الفرق بين « الله » والطبيعة والانسان.

٢ — يكشف الخلق الكونى فى حقيقة الأمر عن سيكلوجية الاضطهاد .
نقد كان الله وحده اى تدمير العالم الظلم باستثناء الله العادل . وتم الخلق بالكلمة ، فالكلمة سبب الشهادة . وقد ركز شعراء الجماعات المضطهدة على أهمية الكلمة ، وكذلك فى تاريخ الأديان ، فى البدء كانت الكلمة . ويرمز التاج الواقع الى السلطة السياسية المنهارة ، واقعا أو بالتمنى ، كربة مكبوتة ، كما تعبر الأسطورة عن قدرية الأفعال ، وجبرية المصائر ، والقرر المحتوم فى مسار التاريخ ليس فقط فى الظلم بل أيضا فى العدل ، او فى الهزيمة وحدها بل أيضا فى الانتصار . وقد كانت كثير من الحركات الثورية جبرية بمعنى اتحادها مع حتمية قوانين التاريخ ، طبقا لجدل السيد والعبد . كما تبين الأسطورة رفض المعاصى والظلم والغضب من الشرور والآثام فالوعى ما زال خالصا لم يتزيف بعد بفعل الدولة والنظام القائم . ويشير التعارض بين العذب والمالح ، بين النور والظلمة الى الصراع بين الحق والباطل ، بين العدل والظلم على ما هو معروف فى الجماعات الاسلامية المعاصرة التى تمثل جماعات الاضهاد اليوم (١٦٤) . وتكشف الأسطورة فى ظل « الله » عن التمايز بين الوجود والظهر ، بين الباطن والظاهر ، بين الحق والباطل ، بين الحقية والوهم . أما فردية الاله ووجوده ولا شيء معه فانها تعبر عن الحكم المطلق والرغبة فى التسلط « لا ينبغي ان يكون معنى اله غرى » . أما عدم تحمل الأمانة وتخلي الناس عن مناصرة الحق فانه وصف لواقع جماعات الاضطهاد . ومن ثم تعبر الأسطورة مرة عن الواقع ومرة عن الحلم ، مرة عن مرارة الالم والاضطهاد والهزيمة ومرة اخرى عن قرب الفرج والفرح والانتصار . وبالرغم من هذه الوحدة الأولى فى الخلق فانه يمكن التمييز فى عملية الانفصال بين طرفين يمثلان الثنائية الخالدة المعروفة فى تاريخ الأديان بين الخير والشر ، وتشخيصهما فى الطبيعة او فى الالهوية . هناك بحر

(١٦٤) انظر دراستنا « الاصولية الاسلامية ، دراسة فى التحقيقات » ، وايضا دراستنا عن أبى الاعلى الموددى والمفكر الشهيد سيد قطب فى « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ » ج ٢ فى اليسار الدينى .

مظلم ، والآخـر نـير عـذب ، الأول يـمـثل الشر والثاني يـمـثل الخير ، الأول خلق منه الكفار والثاني خلق منه المؤمنين (٤١٧) . وبالتالي يتحول البشر الفانون الى أنماط أبدية للسلوك البشرى تجسيدا للخير المطلق والشر المطلق .

٣ — بعد الخلق الكونى يأتى الخلق الشخصى ، ويبرز من الكون الشخص الأول كما هو الحال فى حكايات الخلق والنصوص الدينية من خلق آدم بعد خلق الكون . ولكن الشخص الأول هنا هو محمد وهو ظل أى وهو صورة مجردة قبل أن تتمثل فى مادة ، وحقيقة خالصة أبدية قبل أن تتعين وتتضمن ثم ارسال هذا الظل الى الناس قبل ارساله وهو رسول بشرى . وهو ما قاله الصوفيه فيما بعد عن « الحقيقة المحمدية » التى تشارك فى صفاته ووظائفه ، محمد الخالد الأزلى السابق على الخلق والتكوين الذى يوجه ظواهر الطبيعة والذى تنبع منه العلوم والمعارف (٤١٨) . وفى أسطورة أخرى يأخذ على الدرجة الثانية بعد آدم . وفى أسطورة ثالثة أن الله لم يخلق شيئا بل فوض كل ما فعله الى محمد أو الى على وهو الذى قام بهذه الوظيفة الكونية (٤١٩) . ويلاحظ فى أسطورة التدبير عن طريق

(٤١٧) على قديم أزلى وعمر قديم أزلى الا أن عليا كان خيرا محضاً وعمر كان شرا محضاً وكان يؤذى عليا دائماً ، وكانهم اقتبسوا هذه المقالة من المجوس . اعتقادات فرق ص ٦١ .

(٤١٨) هذا هو موضوع الجزء الثالث من « التراث والتجديد » موقفنا من التراث القديم « عن علوم التصوف . انظر مؤقتنا ، « ماذا تعنى أشهد أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله ؟ » وايضا « محمد الشخص أم المبدأ ؟ » الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ ج ٤ ، اليسار الدينى.

(٤١٩) زعمت احدى فرق الغلاة أن الله فوض الامور الى محمد ، وأنه أقدره على خلق الدنيا ، فخلقها ودبرها وأن الله لم يخلق شيئا : ويقولون مثل ذلك فى على ، مقالات ج ١ ، ص ٨٦ ، وقد فصلت المفوضة من نفس الاسطورة أن الله خلق محمداً ثم فوض اليه خلق العالم وتدبيره . فهو الذى خلق العالم دون الله ثم فوض محمد تدبير العالى الى على . فهو المدبر الثانى ، الفرق ص ٢٥١ ، كما يزعمون أن البارى خلق روح على وأرواح أولاده وفوض العالم اليهم فخلقوا هم الارضين والسموات . وكانوا يقولون فى الركوع سبحان ربى العظيم ، وفى السجود سبحان ربى الاعلى لان الله هو على وأولاده . وأما الاله الاعظم فهو الذى فوض اليهم العالم ، اعتقادات فرق ص ٥٩ .

انتفويض تضخم محدد وتحوله الى كون ومدبر أول للعالم واسطة بين الله والخلق . والامام وريث لمحمد ، لارادته وتفويضه ، مما يعطى امام الجماعة المضطهدة قدرة الهية ، وتمثيلا للحق من خلال النبي . تضخم النبي ناتج من أنه في علاقة قرابة مع امام الجماعة المضطهدة فقرابة الدم حامل لتفويض الرسالة . ومعروف في تاريخ الاديان أن بولص قال مثل ذلك في المسيح الازلي الخالد السابق على الكون والخلقة المتحد بالله قبل المسيح عيسى بن مريم (٤٢٠) . وهو ما يحدث في كل بيئة يقع الاضطهاد على قائدها فترفعه وتجعله يند عن كل اضطهاد ويتجاوز كل هزيمة ، ويتغلب على كل ظلم . واقصى درجات الرفع هي الالهوية بما تتصف به بن خلود وألوية على كل شيء ، وعزاء وتعويض من كل شيء . ويتضخم الامام حتى يبطل الكون كله فيكون الكون هو الشخص ، والشخص هو الكون ، ويصبح الرسول وأهله السماء وعلى وأهله الارض (٤٢١) . وكان التأليه الذاتي للعقائد وحده لا يكتفى للتعبير عن العظمة والجلال فيتحول الى تأليه موضوعي ولاهله وللكون . وتتضخم ذات العقائد ، اماما أو رسولا ، وتتجه نحو الموضوع وتتحد به وتمثله وتحتويه في باطنها .

(٤٢٠) زعم أبو منصور والعجلي أيضا أن عيسى هو أول من خلق الله ثم على ، مقالات ج ١ ، ص ٧٤ ، الملل ج ٢ ، ص ٢٤ ، وشبه أحمد ابن خابيط المنسوب الى المعتزلة (النظام) عيسى بن مريم بربه وزعم أنه الاله الثاني ، الفرق ص ٢٢٨ ، أنظر في ذلك رسالتنا

La Phénoménologie de L'Exégèse, essai d'une Herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament.

(٤٢١) زعم أبو منصور أن محمد هم السماء والشيعة هم الارض ، وأنه الكسف الساقط من بني هاشم بمقالات ج ١ ، ص ٧٤ — ٧٥ ، وقد زعم العجلي أن عليا هو الكسف الساقط من السماء وربما الساقط من السماء هو الله . وزعم حين ادعى الامامة لنفسه أنه عرج به الى السماء ورأى معبوده فمسح بيده على رأسه وقال له يا بني أنزل فبلغ عنى ثم اهبط الى الارض فهو الكسف الساقط من السماء . وزعمت بعض السبئية أن عليا في السحاب وان الرعد صوته والبرق سوطه . ومن سمع صوت الرعد قال : عليك السلام يا أمير المؤمنين . لذلك قالت البيانية في تفسير « هل ينظرون ألا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام » أنه على ، الفرق ص ١٣٤ ، الملل ج ٢ ، ص ٧٩ ، ص ١٢٢ — ١٢٣ ، مقالات ج ١ ، ص ٨٧ ، اعتقادات ص ٥٣ .

وكلما قوى الإحساس بالهزيمة والضياع اشتد التأنيد للشخص حتى يدور الكون كله . وقد يحدث هذا التشخيص للطبيعة كتوع من اسقاط العواطف الانسانية على الطبيعة في حالات انهستريا . غايجنون يخاطب الأشياء : ويتحدث مع الموضوعات ، ويوجه الحديث الى الكون . تد يكون تشخيص الطبيعة نوعا من آثار الصدمة الأولى التي تلقاها الشعور الجاهل غانقدته صوابه واصبح لا يتحدث الا مع الأشياء كما هو الحال في اللديانات البدائية وفي المسرح اليوناني القديم عندها يخاطب البطل الموتور أو الكورس أو الأشياء المحيطة به .

٤ — هذه الأولوية للشخص ، سواء كان آدم أو محمد أو عليا أو عيسى ليست أولوية مادية كونية محسب بل هي أيضا أولوية معنوية خلقية . فالتشخص هو الانسان الذي رضى بحمل الامانة التي عرضها الله على السموات والأرض والجبال وعلى الناس كلهم أن يمنعن عليا فأين جميعا ولم يقبل الا أبو بكر فامر به أن يتحمل منعه . واعانه عمر غدرا كي يأخذ الخلافة من بعده . وهنا نجد تحويرا للأفكار الدينية وتوفيقا لها مع الظروف النفسية للجماعة . أولا ، لم تعد الامانة كما هو الحال في النصوص الدينية تطبق الوحي أي الايمان بالله وفعل الخير بل منع على من القيام بالرسالة . وقد حدث هذا التحوير بالقلب من الضد الى الضد ، من القيام بالرسالة الى منع القيام بها . ثانيا ، بدل أن تعرض الامانة على الطبيعة وحدها ، كما هو الحال في أصل الوحي ، عرضت على الطبيعة والبشر معا . فالبشر جزء من الطبيعة ، والطبيعة مشخصة . ثالثا ، بدل أن يكون الانسان العام هو الذي يقبل الامانة أصبح الانسان الخاص هو الذي يقبلها وهو أبو بكر . فالظروف النفسية للجماعة حولت الأفكار الدينية الى اسطورة بطريق القلب والتخصيص .

٥ — هذا الامام الكوني تسوده الأهواء والانفعالات ، يسر ويغضب ، ينافس ويصارع ، يهحق ظله في البحر لانه لا يريد الها غيره ، فهو ليس انما عاقلا حكما خلق الكون بناء على نظام وقانون بل إله متفعل ، وكل شيء خاضع لهواه . بل ان انفعالاته النفسية يصلحها ظواهر جسمية . فهو يغضب ومن شدة غضبه يعرق بدنه . وهذا طبيعي بها أن هذه الصورة م ١١ — التوحيد

من خلق الشعور الانفعالى الذى هزته الصدمة وأفقدته الهزيمة التوازن النفسى . غاضب لما ألم به من ظلم وعدوان ، يصرع الاعداء ، ولا يقبل أحد بجواره ، لأنه لم يعد يثق بأحد ، وهى الصورة التى أصبحت فيما بعد صورة المتسلط القاهر .

٦ — والامام المؤله لا يموت . فكما أنه أزل لا أول له فهو أيضا أبدي لا نهاية له . وهو ليس وحده خالد بل يكون أيضا كل من اتصل به أو عبده أو على الأقل البعض منهم ، فالخلود يسرى بالاتصال وينتشر بالتبعية . كل من اتصل بالخلد فهو خالد ، وكأن الامام يشع خلوده على الآخرين ، وتسرى عدوى خلوده فى جماعته . ليس الخلود صفة خاصة ثابتة بل هى صفة مشعة . وقد يكون الخلود لإبدان الآلهة ، ففى لحظة الموت يرفع الامام بيده الى السماء ، وتحل روحه فى بدن امام آخر . فالامام خ خالد بدنا وروحا (٢٢) .

٧ — والامام المؤله قادر على احياء الاموات واجراء المعجزات ، سواء بفعله أو باسم الاله الاعظم تبعا لدرجة التأليه . فهو يفعل باسمه لو وصل الى أقصى درجات الألوهية . ويفعل باسم الله الاعظم لو كان يحفظ بينه وبين الله درجة . واجراء المعجزات رد فعل على العجز فى الطبيعة ، والسيطرة المطلقة عليها رد فعل لفقدان السيطرة الكلية عليها . ويتدخل الخيال للتعبير عن طريقة اجراء المعجزات مستعينا بالصورة الدينية مثل انشقاق الأرض . فبدل أن تنشق الأرض فى نهاية الزمان تنشق الآن ، ويرجع الموتى احياء الى الدنيا . وهو قادر على احياء الموتى واعطاء الخلود كقدرة عيسى ، وكان قدرة الانسان الاله على السيطرة على الطبيعة العلوية تعوضه عن خسائره فى الدنيا فى عالم البشر ، وتعطيه من جديد الثقة

(٢٢) تزعم البيزيعية (الخطابية) أنه لا يموت منهم أحد . واذا بلغ أحدهم عبادته رفع الى الملكوت يعاينون أحوالهم بكرة وعشية . مقالات ج ١ ، ص ٧٨ .

بالنفس والأمل بالانتصار (٤٢٣) .

٨ — ويأخذ الامام المؤله وظائف الاله في حساب وعقاب المؤمنين . فهو الذى يحاسب ويعاقب ، يرحم ويشفع ، يقف الجميع بين يديه كما هو معروف في تاريخ الأديان من معاقبة المسيح واثابته للناس (٤٢٤) . ويكون الحساب هذه المرة أكثر عدلا من حساب البشر الذى يقوم على الظلم ، والعدل الالهى في النهاية هو القاضى على الظلم الانسانى في البداية .

ومن التآليه يمكن استخلاص النتائج الآتية :

١ — الانسان اله او على الأقل يمكن أن يؤله . فهو الموجود الوحيد الذى يمكن أن تبدأ منه عملية التآليه ، ويكون الانسان اله ليس فقط عن طريق الاتحاد بالمؤله كما هو الحال عند الصوفية بل كبديل عن المؤله ذاته . الانسان ليس نبيا ملهما كما هو الحال عند الفلاسفة وليس وليا ملهما كما هو الحال عند الصوفية بل هو نفسه اله . وهذا يجعل الانسان في أعلى مستوى من الشرف بالنسبة للموجودات الطبيعية .

٢ — لا يسقط الانسان من ذاته تصورات وصوره وعباراته على المؤله فحسب ، ولا يسقط عليه آماله وأحلامه ورغباته وأشواقه فحسب بل يؤله

(٤٢٣) زعم بيان بن سميعان أنه يدعو الزهرة فتجييه ، وأنه يفعل ذلك بالاسم الاعظم ، وأنه يهزم العسكر ، مقالات ج ١ ، ص ٦٦ ، الفرق ص ٢٣٧ ، وقال : والله ما قلعت باب خير بقوة جسدانية ولا بحركة غذائية ولكن قلعت بقوة ملكوتية ، بنور ربها مضيئة . فالقوة الملكوتية في نفسه كالصباح في المشكاة ، والنور الالهى كالنور في المصباح ج ٢ ، ص ٧٨ ، وزعم المفيرة بن سعيد أنه يحيى الموتى بالاسم الاعظم ، وأراهم شيئا من النيرنجيات والمخاريق ، مقالات ج ١ ، ص ٧٢ ، الفرق ص ٢٣٩ .

(٤٢٤) تقول الخابطية ان عيسى هو الذى يحاسب الخلق يوم القيامة ، الفرق ص ٢٢٨ ، ويروى ابن الراوندى عن أبى الهذيل قوله ان عليا عند أهله يضر وينفع ، يثبت ويعاقب ، يختار ويفعل ، والله عند أبى الهذيل لا يضر ولا ينفع ، ولا يثبت ولا يعاقب ، وكذب الخياط هذه الرواية ، الانتصار ص ١٥١ .

ذاته ، شخصاً ، أى يتجاوز الإسقاط النفسى واللغوى الى الاعتقاد الشخصى .
فالإنسان يؤله ذاته ، ويعبد نفسه ، ويقدر شخصه ، وهو موقف نرجسى
خالص ، تتضخم فيه الذات حتى تحيى من أماله كل الموضوعات .

٣ — الله هو فى الحقيقة عملية تأليه ، ابتداء من شخص فاضل يتم
تمثيله وهو الله . وهو فى الحقيقة فى نشأته أنسان فاضل . وهذا ما حدث
فى عديد من الديانات الأخرى ، فقد كان بوذا معلماً فاضلاً فى دينته ،
وكان تائو شيخاً فاضلاً فى قريته كذلك .

٤ — تحدث عملية التأليه هذه فى جماعة وقع على قائدها الظلم ،
وعجزت عن الانتصار له بعد أن حاولت مرات عديدة . ومن ثم تحول
النزبية فى الواقع الى انتصار فى الخيال ، ويحول الموت فى الواقع الى
خلود فى الخيال ، ويصير عجز البطل فى الواقع تأليهاً فى الخيال ، واعطاءه
قوة خارقة للعادة تجعله قادراً على اجراء المعجزات .

٣ — **الحلول والاتحاد** : الحلول فى الأئمة والصوفية والاتحاد عند
النصارى .

(١) الحلول فى الأئمة : فكما يكون الحلول كلياً بحلول ذات الله فى
الامام يكون أيضاً جزئياً بحلول روح الاله فى الشخص أن لم تحل ذاته فى
ذاته وذلك ابقاء لبعض الفرق بين المستويين ، بين المطلق والامحدود
والنسبى المحدود ، وجعل العلاقة على مستوى الروح ان لم تكن على
مستوى الطبيعة (٤٢٥) .

(٤٢٥) هم الطولية بوجه عام الذين يزعمون حلول الله فى أشخاص
الأئمة ، ويعنون الأئمة من أجل ذلك ، الفرق ص ٢٢٦ ، وذهب غلاة
الشيعة الى حلوله تعالى فى على وأولاده ، وقالوا لا يمتنع ظهور الروحانى
فى الصورة الجسمانية كجبرائيل فى صورة حبة الكلبى فلايبعد أن يظهر
الله فى صورة بعض الكاملين كعلى وأولاده والأئمة المعصومين . ويضيف
الدوانى « وأنت تعلم أن الظهور غير الحلول وأن جبرائيل لم يحل فى حبة
=

وينتقل هذا الروح الالهى من امام الى امام عن طريق التوارث . فلا يتوارث العلم وحده بل أيضا الشيء وهو الروح الالهى . المعرفة والوجود كلاهما متوارثان . تنتقل الروح من النبى الى آخر أو من امام الى آخر حتى تصل الى آخر الأئمة . فلا حديث هنا عن ذات الله بل عن روح الله ، وهو الروح القدس الذى يجل فى الأنبياء ثم فى الأئمة ، ويكون الطول هنا طولا روحيا خالصا . الذى يهم هو روح الله وروح الامام لا شخص الله وشخص الامام . الروح باقية ، وبين الله والأئمة حبل لا ينقطع واستمرار دائم بفعل الروح . اذا توفى امام حل الروح فى امام آخر (٤٢٦) . ويمكن

=

بل ظهر بصورته وهذه قرينة على أنهم لم يريدوا بالحلول المعنى الحقيقى « ، الحوانى ج ٢ ، ص ١٤٢ — ١٤٣ ، ووصفت السبئية عليا بأنه اله وقالت روح ربى فى الجسد ، الفرق ص ٢٢٥ ، ص ٢٧٢ ، وقالت يتناسخ الجزء الالهى فى الأئمة بعد على ، الملل ج ٢ ، ص ١١٧ ، وزعم الشريعى أن الله حل فيه وأن روح الله حلت فى خمسة أشخاص : النبى وعلى وفاطمة والحسن والحسين ، وبالتالي فهم آلهة ، مقالات ج ١ ، ص ٨٢ — ٨٤ ، الفرق ص ٢٥٥ — ٢٥٦ وقالت الخطابية بطول روح الله فى جعفر الصادق ثم فى أبى الخطاب الاسدى . فقد حل الله فى على ثم فى الحسن ثم فى الحسين ثم فى زين العابدين ثم فى الباقر ثم فى الصادق . وتوجه هؤلاء الى مكة فى زمن جعفر الصادق وكانوا يعبدونه . فلما سمع الصادق بذلك أبلغ به أبا الخطاب وهو رئيسهم فزعم أن الله قد انفصل عن جعفر وحل فيه وأنه هو أكمل من الله ، الفرق ص ٢٥٧ ، اعتقادات ص ٥٨ ، ودعا ابن أبى العذافر (أبو العذافر) بطول روح الله فيه ، وسمى نفسه روح القدس ، ويخطبه أتباعه بالرب والمولى ويصفونه بالقدرة على ما يشاء . وحين قتله طلب ثلاثة أيام مهلة تنزل فيها براءته من السماء والنقمة على أعدائه ، الفرق ص ٢٦٤ — ٢٦٦ ، وتقول القرامطة والديلم بطول اللاهوت فى الناسوت على قول النصارى سواء ، التنبيه ص ٢١ ، وأن جزءا الهيا حل فيه واتحد بجسده ، الملل ج ٢ ، ص ٧٨ ، كما تقول بالطول والتناسخ من الرافضة المختارية والسعانية والجارودية كما تقول البيانية بالهية أمير المؤمنين على ، التنبيه ص ٢٣ .

(٤٢٦) ادعى بيان بن سبعم أن روح الله تناسخت فى الأشياء والأئمة حتى صارت الى أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ثم انتقلت اليه من خلال ابنه أبى هاشم ، الفرق ص ٢٢٧ ، ص ٤٠ — ٤١ ، ص ٢٥٥ — ٢٧٢ ، وزعم عبد الله بن جعفر ذى الجناحين أن الأرواح

=

وصف الحلول من اوله الى آخره ، من روح الله الى آخر الأئمة . تحل روح الله في آدم ثم في الأئمة من بعده حتى الامام الأخير ، قد يكون السابع او الثامن عشر او الغائب الذى يظهر في آخر الزمان (٤٢٧) . وانتساب الأئمة الالهة الى آدم أول الخلق يعطيهم أولوية في القدم . فالقدم أكثر تعبيراً عن الاجلال والتعظيم من الحدوث ، والسابق أكثر عراقة من اللاحق ،

= تناسخت وأن روح الله كانت في آدم ثم في شيث ثم دارت في الانبياء والأئمة ثم في على ثم أولاده الثلاثة ثم في عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ثم تناسخت حتى صارت فيه . مقالات ج ١ ، ص ٦٧ ، ص ٩٥ ، الفرق ص ١٣ ، ص ٢٤٦ ، ص ٢٧٣ ، كما زعم عبد الله بن حرب أن روح أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية تحولت فيه بعد أن تناسخت روح الله في الانبياء والأئمة ، مقالات ج ١ ، ص ٦٨ ، ص ٩٤ — ٩٥ ، الفرق ص ٢٤٣ ، وزعم عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبى طالب أن روح الله تناسخت حتى وصلت اليه وحلت فيه وادعى الالهية والنبوة معا ، الملل ج ٢ ، ص ٧٦ — ٧٧ ، كما زعمت الخطابية أن روح الله دارت في الانبياء ثم انتهت الى أبى الخطاب ، وهم يقولون بتناسخ روح الاله دون أرواح الناس ، الفرق ص ٢٧٣ ، كما ادعت المسلمية أن روح الله دارت في الانبياء ثم انتهت الى أبى مسلم ، الفرق ص ٢٧٣ ، وزعمت الكيسانية أن روح الله كانت في أبى هاشم ثم انتقلت الى بيان ومنهم من زعم أن تلك الروح انتقلت من أبى هاشم الى عبد الله بن عمرو بن حرب ، وادعت هذه الفرق الهية عبد الله بن عمر ، الفرق ص ٤٠ — ٤١ ، وزعمت الاثنا عشرية أن الروح القدس هو الله كان في النبی ثم على ثم في الحسن ثم في الحسين ثم في على بن الحسين ثم في محمد بن جعفر بن محمد بن على بن موسى بن جعفر ثم في على بن موسى بن جعفر ثم في محمد بن على بن محمد بن على بن محمد بن على بن موسى ، ثم في محمد بن الحسن بن الحسين بن على بن محمد بن على بن على ! وكلهم الهة على التناسخ ، والاله يدخل في الهياكل ، مقالات ج ١ ، ص ٨٢ ، وادعى بيان بن سميان أنه قد انتقل اليه الجزء الالهى بنوع من التناسخ ولذلك استحق أن يكون اماماً وخليفة وذلك الجزء هو الذى استحق به آدم سجود الملائكة ، الملل ج ٢ ، ص ٧٩ ، كما زعم أن الله حل في على وأولاده ، اعتقادات ص ٧٥ .

(٥٢٧) الامام السابع عند الاسماعيلية ، والثامن عشر عند الاثنى عشرية . وادعى ابو مسلم انه صار الها بحلول روح الاله فيه ، وانه خير من جبريل وميكائيل وسائر الملائكة ، الفرق ص ٢٥٧ ، كما ادعى النمرى أن الله حل فيه ، الفرق ص ٥٥٢ .

والآباء أكثر مدعاة الى الاحترام من الابناء على الأقل في النظرة المحافظة . وقد حدث نفس الشيء في تاريخ الأديان عندما الحق بولص المسيح بآدم والحق الصوفيه محمدا بآدم ، وقص كتاب التوراة حياة موسى ابتداء من آدم . وهذا احساس وجداني أكثر منه حقيقة موضوعية ظهر في كل قيادات الجعاعات المضطهدة التى نالت الشهادة ، تعظيها واجلالا .

وقد تكون علاقة الأئمة بالاله علاقة توالد ، ويكون الأئمة الآلهة أبناء الله ، أبناء آلهة كالآب الاله (٤٢٨) . فلعلاقة الابوة والبنوة أفضل ما لدى الإنسان من تعبير عن الاتصال والاستمرار والقرب والاتحاد على ما هو معروف في تاريخ الأديان في المسيحية خاصة ، وفي الدين المصرى القديم والدين اليونانى عامة . فالمسيح وفرعون أبناء الله ، وآلهة اليونان صدرت عن زيوس ، وهى صورة شعبية تدل على وجه القرب بين الشخص المبجل الأعظم وبين الله فيصبح ابن الله وحبيبه . وكثيرا ما يعظم الابن الأب ويندبه أو على أقل تقدير يكون مثله في العظمة فيصير الابن الها كالآب كما هو معروف في حالة المسيح وفرعون : فالمسيح اله ، وفرعون اله .

وفي التآليه تتعدد الآلهة وتتعدد الأئمة ، ويتفاضلون فيما بينهم . هناك انه أعظم من اله ، وإمام أفضل من اله (٤٢٩) . صحيح أنهم كلهم يعيشون في مدينة الآلهة كآلهة الأولمب أو كمدينة الصوفية كأكطاب وأبدال تجمع بينهم علاقة الابوة والبنوة أى علاقة التوالد والأنساب ، علاقة الأصل بالفرع ولكن ذلك يقتضى أيضا ترتيب الأئمة الآلهة أو الآلهة الأئمة في سلم قيم حسب قدرهم من العظمة والجلال . هناك الآله العظيم ، وهناك الآله الأقل عظمة . هناك اله الآلهة وهناك صغار الآلهة على ما هو معروف في تاريخ الأديان خاصة في الديانتين اليونانية والرومانية .

(٤٢٨) قالت الخطابية بأن ولد الحسين أبناء الله وأحبأوه ومثلوا قبل ذلك في أنفسهم فهو آدم وهم ولده ، مقالات ج ١ ، ص ٢٧ ، الفرق ص ٢٥٥ .

(٤٢٩) زعمت الخطابية أن أبا الخطاب أعظم من جعفر بن محمد بل وأعظم من على ، مقالات ج ١ ، ص ٧٧ .

وقد يكون الطول مجرد تشكل الروح في عديد من الصور وتقلبه عليها وهو المعروف بعقيدة التناسخ (٤٣٠) . اما لأن الروح لا ترى الا في صورة حسية ولا ترى مجردة بلا صورة واما لتفسير تعدد الالهة والائمة وصدورهم من مصدر واحد ، ورد التعدد الى الوحدة . والتناسخ نوع من الخلود لأن الروح تبقى والأجساد تنفنى ، الروح واحدة تتوالى على اجسام كثيرة (٤٣١) .

وهناك عدة فروق بين الحلول والتناسخ . منها أن الحلول يبدأ من روح المعبود ثم ينتقل في الانسان ثم في انسان آخر بالوراثة حتى آخر الائمة . الامام من حيث المبدأ وانسان من حيث النهاية . فهو اله وانسان هذا . اما التناسخ فقد لا يبدأ من روح المعبود ضرورة ، ويكون بحلول ارواح أيا كانت سواء الهية أم انسانية في بدن آخر ، وبالتالي فهو أقل درجة من الحلول . ولا يتم الحلول الا في بدن انساني في حين أن التناسخ قد يحدث في بدن الانسان وجسم الحيوان . واذا كان الحلول نوعا من الفصل فان التناسخ نوع من العقاب اذا حل في بدن أو في جسم أقل درجة من البدن الاول أو من الجسم الاول . والحلول للروح في حين أن التناسخ

(٤٣٠) هذه هي عقيدة التحول أو المسخ Métamorphose وهو تصور المتعنية . فقد ادعى المقتنع لنفسه الانهية ، تصور مرة للناس في صورة آدم ثم في نوح ثم في ابراهيم حتى محمد ، ثم في علي ثم في أولاده ثم في أبى مسلم ثم في هشام بن الحكم ، وينتقل في الصور لان عبادته لا يطيقون رؤيته في صورته التي هو عليها ، ومن رآه احترق بنوره . وزعم اتباعه أنه هو الاله ، الفرق ص ٢٥٧ — ٢٥٨ ، وزعم المقتنع أنه اله مصور في كل زمان بصورة مخصوصة ، الفرق ص ٢٢٦ — ٢٢٧ ، وزعمت البزيفية (الخطابية) أن جعفر بن محمد هو الله ، وأنه لا يرى بل تشبه للناس بهذه الصورة ، مقالات ج ١ ، ص ٧٨ ، ويروى الجاحظ عن الرافضة أنهم يقولون بأن الله ينتقل في الصورة ويؤيدها الخياط ويفسدها ابن الراوندى ، الانتصار ص ١٤٤ — ١٤٥ .

(٤٣١) ادعت المتعنية اتباع مقتنع وكان من أصحاب أبى مسلم صاحب الدعوة ثم ادعى بعده النبوة وعظم أمره واجتمع عليه خلق كثير ثم ادعى الانهية وقتل عاقبة الامر بالمبيضة بما وراء نهر جيحون أن المقتنع كان الها وأنه مصور في كل زمان ومكان بصورة مخصوصة ، اعتقادات ص ٧٩ — ٨٠ ، الفرق ص ٢٢٦ — ٢٢٧ .

للعقل . فالإنسان مكلف بالعقل قبل الرسالة وقبل الخلق . وفي الطول اسقاط للتكاليف على الاطلاق في حين أن في التناسخ فرضا للتكاليف على الاطلاق (٤٣٢) .

وفي عملية التاليف تظهر الاضداد . فلكل اله أو إلهام ضد . والاضداد

(٤٣٢) ومنهم الطولية الحلمانية المنسوبة الى ابي حنبلان الميثقي الذي زعم أن الاله يحل في كل صورة حسنة وكان يسجد لكل صورة حسنة ، الفرق ص ٢٢٦ ، والغلاة على أصنافهم كلهم متفقون على التناسخ والطول . ولقد كان التناسخ مقالة لفرقة في كل أمة تلقوها من المجوس والمزديكية والهند البرهمية ، ومن الفلاسفة والصابئة . ومذهبهم أن الله قائم بكل مكان ، ناطق بكل لسان ، ظاهر بشخص من أشخاص البشر ، وذلك معنى الطول . وقد يكون الطول بجزء وقد يكون بكل . أما الطول بجزء فهو كاشراق الشمس في كوة أو كاشراقها على البلورة ، وأما الطول بالكل فهو كظهور ملك بشخص أو كشيطان بحيوان . ومراتب النسخ أربعة ، النسخ والمسح والفسخ والرسخ ! الملل ج ٢ ، ص ١١٨ ، وأهل التناسخ في الفرق الإسلامية مثل البيهانية والجنابية والخطابية والراوندية من الروافض والطولية . وقد قالت كلها بتناسخ روح الاله في الأئمة ، الفرق ص ٢٧٢ ، ومن مشبهة الشيعة من مال الى مذهب الطولية . وقال يجوز أن يظهر الباري بصورة شخص كما كان جبريل ينزل في صورة أعرابي وقد تمثل لمريم بشرا سويا . الملل ج ٢ ، ص ١١ . وقد قالت النصرية والاسحاقية من غلاة الشيعة أن ظهور الروحاني بالجسد الجسماني أمر لا ينكره عاقل أما في جانب الخير كظهور جبريل ببعض الأشخاص أو في جانب الشر كظهور الشيطان بصورة إنسان أو ظهور الجن بصورة بشر . ظهر الله بصورة أشخاص ، ولم يكن بعد الرسول شخص، أفضل من على وأولاده . فقد اختص على بتأييد من الله فيها يتعلق ببواطن الأمور ، قتال المشركين للنبي والمنافقين لعلى . شبهه بعيسى بن مريم « لولا يقول الناس فيك ما قالوا في عيسى بن مريم لقلت فيك مثالا » ، وربما أثبتوا له شركة في الرسالة « فيكم من يقاتل على تأويله كما قاتلت على تنزيله إلا وهو خالص النمل » . فعلم التأويل وقتال المنافقين ومكالة الجن وقلع باب جبر كل ذلك بقوة روحانية . وكان موجودا قبل الخلق « كنا أظلة على يمين العرش فسبحنا الملائكة بتسبيحنا » ، « أنا من أحمد كالضوء من الضوء » ، لا فرق بين الثورين إلا أن أحدهما أسبق . النصرية أميل الى تقرير الالهية والاسحاقية أميل الى تقرير الشركة في النبوة ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٩ — ١٤١ ، الموافق ص ٧٤ ، اعتقادات فرق ص ١١ ويقال أن الطول مذهب الرافضة والتناسخ بهذا المعنى مذهب القدرية كما يروي بعض الخصوم للتشيع عليهم .

معروفة في تاريخ الايمان . هناك اله للنور واله للظلمة ، اله للخير واله للشر ، اهرمان وأرمزدا ، خلاصة في الديانات المثنوية كالمناوية والمزدكية والزرادشتية . النبي ضده أبو بكر ، وعلى ضده عمر ، والحسن ضده عثمان ، والحسين ضده معاوية ، وفاطمة ضدها عمرو بن العاص (٤٣٣) . وقد لا تكون الاضداد بالضرورة مرذولة لأن بفضلها أمكن معرفة اضدادها الخيرة ، فالنقيض هو الذى يوجد الموضوع ويظهره ، والحقيقة لا تظهر الا بنقيضها . والاضداد حقيقة انسانية شخصها اللاهوت في عملية التأليه ولكن أساسها الانفعالات . هناك المحبة والكراهية ، الولاية والعداوة ، التواضع والغرور ، الأمل واليأس ، الفرح والحزن الى آخر ما هو معروف من تحليل الصوفية أو علماء النفس للانفعالات الانسانية وتثبيتها بين النقيضين ، سماها الصوفية أحوالا وعلماء النفس انفعالات موجبة وسالبة . وقد تتحول هذه الاضداد من مستوى الانفعال الى مستوى العقل فتظهر ثنائيات الاخلاق المثالية بين الخير والشر ، الفضيلة والرذيلة ، الانانية والغيرية أو ثنائيات التشريع المثالي من حلال أو حرام ، ايمان وكفر ، وثواب وعقاب ، وأمر ونهى . وقد تتشخص الاضداد في التشبيه فبما يتعلق بالآخرويات من جنة ونار ، وملاك وشيطان ، ونور وظلمة ، ويمين ويسار ، وحلو ومر ، واشباع وحرمان .

وكثيرا ما تساعد العامة على التأليه . فالعامة بتكوينها النفسى البدائى ، وضعفها العقلى الثقافى تحتاج الى وظيفة جماعية أو الى فرد تصب عليه انفعالاتها وعواطفها ، ترى فيه المحقق لامانيها والمببى لرغباتها ، والمدافع عنها في ساعة الخطر . لذلك تحتاج المجتمعات البدائية أو المنخلفة للزعامة ، وتآليه الافراد ، وعبادة الاشخاص بخلاف الجماعة الواعية التى ان ادعى فيها أحد الاشخاص الالهوية لاخمدت الدعوة في مهدها لمعارضة الجماعة لها . فالهوية الاشخاص لا تسرى في الجماعة

(٤٣٣) زعمت الشريعة (من غلاة الشيعة) أن الله حل في خمسة اشخاص : النبي وعلى والحسن والحسين وفاطمة وهم آلهة لها اُضداد خمسة : أبو بكر ، وعمر ، وعثمان ، ومعاوية ، وعمرو بن العاص ، مقالات ج ١ ، ص ٨٢ — ٨٤ ، الفرق ص ٢٥٤ .

الواعية . وقد تستعمل الخرافة والخزعبلات ووسائل السحر المختلفة لايهام العامة بالوهمية الاشخاص كما هو معروف من وظيفة السحر في الديانات البدائية(٤٣٤) . فاذا وعت الجماعة اكتشفت كذب الامام ولكن انته غير ذلك لاستمرار وظيفة التأليه في شعور الجماعة(٤٣٥) . فاذا يا وعت الجماعة فانها قد تتبرأ من الامام . فبالرغم من تسلسل الائمة من نفس المصدر وارتباطهم بنفس الروح وتعبيرهم عن نفس الحقيقة قد تظهر العدواة بينهم فيكثر بعضهم بعضا على لسانهم او على لسان جماعتهم مما يدل على ان ظروف اجتماعية اخرى اقوى كانت مدعاة للتفرقة بينهم استطاعت ان تحتوى الظروف الاجتماعية الاولى التى كانت سببا في نشأة التأليه(٤٣٦) .

(ب) الحلول في الصوفية . وقد يكون الحلول جماليا خالصا كما

هو الحال في حلول الصوفية . وهنا يظهر ارتباط الالوهية بالجمال كما هو معروف في علم الجمال الدينى وفي الحركات الرومانسية وفي الشعر الصوفى . جمال الطبيعة تجربة دينية ، « فالله » جميل يحب الجمال كما عبر عن ذلك الصوفية اصدق تعبير . ولا يمكن الرد على ذلك بعدم جواز حلول الجوهر في الاعراض فالتجربة الصوفية الجمالية ليست تجربة عقلية منطقية(٤٣٧) . وقد يكون الحلول نفسيا خالصا نتيجة لاحساس

(٤٣٤) لما ادعى المقتنع لنفسه الالهية وهزمه المهدي ، أحرق المقتنع نفسه في تنور أذاب فيه النحاس مع القطران حتى ذاب فيه . ولما لم يجدوا جثته ولا رمادا زعم أصحابه أنه صعد الى السماء ، الفرق ص ٢٥٧ —

(٤٣٥) زعم فريق من الكيسانية أن ابا هاشم نصب عبد الله بن عمر ابن حرب اماما وتحولت روح ابي هاشم فيه ثم وقفوا على كذبه ونصبوا عبد الله بن معاوية اماما ، مقالات ج ١ ص ٩٥ ، الفرق ص ١٣ .

(٤٣٦) خالفت المفضلية في البراءة من أبى الخطاب لان جعفر اظهر البراءة منه ، مقالات ج ١ ص ٧٨ .

(٤٣٧) كان اذا الصوفية رأوا شيئا يستحسنونه قالوا : لعل الله حال فيه ، مقالات ج ١ ص ٨٠ — ٨١ ، ص ٢١٩ ، وادعى أبو حنبلان الدهشقي (السلماتية) أن الاله يحل في كل صورة حسنة ، وكان يسجد =

الفرد بالرسالة ووهب حياته لها والتزامه بعبادتها حتى ليشعر أنه قد
اتحد بالغاية فيقول الوطنى « أنا مصر » أو الفنان « أنا الفن » أو الشاعر
« أنا الشعر » أو الصوفى « أنا الحق » (٤٣٨) . وذلك يتم عن طريق
الاخلاص التام والتطهر المطلق والتضحية حتى تظهر شفافية النفس

لكل صورة حسنة لان الله قد حل فيها ، ويستدل على ذلك بآية « لقد
خلقنا الانسان فى احسن تقويم » . لذلك خسر الملائكة ساجدين لادم لحلول
الله فيه ، ويستلزم ذلك السجود لكل انسان وان كان قبيح الصورة .
والسجود لكل اصحاب الصور الحسنة بها فيها الفرس الرائع ، والشجرة
المثمرة ، ونباتات الصور الحسنة من الطيور والبهائم ، ولهيب النار ذى
الصورة الرائعة ، الفرق ص ٢٥٩ — ٢٦٠ ، أصول الدين ص ٧٧ — ٧٨ .

(٤٣٨) يرى الحلاج ان من هذب نفسه فى الطاعة وصبر على الذات
والشهوات وارتقى الى مقام المقربين ثم لا يزال يصعد ويرتقى حتى
يصفو عن البشرية فان لم يبق من البشرية حظ حل فيه روح الاله الذى حل
فى عيسى . وكان يكتب « من الهو هو رب الارباب المتصور فى كل صورة
الى عبده فلان » ويرد عليه « ياذا الذات فى منتهى غاية الشهوات تشهد
انك المتصور فى كل زمان بصورة ، وفى زماننا هذا بصورة الحسين
ابن منصور ، ونحن نستجيرك ، ونرجو رحمتك ياعلام الغيوب » الفرق
ص ٢٦٠ — ٢٦٣ . وقال الحلاج فى نفس المعنى :

رق الزجاج وراقت الخمر وتشابها فتشاكل الامر
فكائه خمر ولا قدح وكأئننى قدح ولا خمر
ويذكر ايضا :

انا اهوى ومن اهوى انا نحن روحان حللنا يدنا
فاذا ابصرتنى ابصرته واذا ابصرته ابصرتنا

ونقل عن ابي يزيد البسطامى قوله « سبحانى ما اعظم شأنى »
ويرى الايجى ان كلام الصوفية مخبط بين الطول والاتحاد ، المواقف
ص ٢٧٤ — ٢٧٥ ، غاية المرام ص ١٧٩ المحصل ص ٣١٢ — ٣١٣ ،
معالم اصول الدين ص ١١٣ ، التلخيص ص ١١٣ ، اصول الدين ص
٧٢ ، طوابع الانوار ص ١٥٨ ، العضدية ج ٢ ، ص ١٣٩ ، الدوانى
ج ٢ ، ص ١٣٩ — ١٤٢ ، التحقيق التام ص ٨٩ .

وبسقط بينها وبين موضوعها أى حجاب (٤٣٩) . والطريق الى ذلك محبة الله واستقاط الشرائع . لذلك سمى الصوفية « أهل الإباحة » كرد فعل على كراهية العالم وظلم قوانين البشر ونفاق الشعائر والعبادات المظهرية . وفى حقيقة الامر قد يؤدى الاحساس بالعجز وحده دون الاحساس بالاضطهاد الى عملية التآليه كما حدث فى التصوف الذى نشأ فى ظروف مشابهة تقريبا لنشأة التشيع مما يجعل البعض يوحد بين التشيع والتصوف . كلاهما انتهى الى أن يصبح حركة مقاومة سلبية ضد النظام القائم وانتلابا روحيا فرديا الى الداخل بعد أن استعصى مقاومة الخارج بالنفعل ، بعد أن استشهد أئمة آل البيت كما استشهد كبار الصحابة فى مقاومة الظلم والامر بالمعروف والنهي عن المنكر . التشيع حركة مقاومة شيعية والتصوف حركة مقاومة سنية . فكل من الامام والصوفى لديه احساس بالرسالة والدعوة لتحقيق الوحي من جديد كنظام مثالى للعالم بعد أن ضاعت فيه الرسالة ، وأصبح العالم مسيرا بطبيعة أحادية الطرف . فالصوفى هو الانسان الذى ما زالت الرسالة ظاهرة فيه وان انحسرت عن العالم وضاعت من مجتمعه ، وهو نفس الاحساس الذى لدى الامام . وعند الصوفى احساس بالعجز أمام القوى المادية وانظمة الحكم . ونظرا لغياب أية محاولة لتحقيق الرسالة علميا بمعنى تكوين حزب أو جماعة سرية لمناهضة هذه القوى المادية ونظم الحكم القائمة وتجنيد الجواهر من أجل تمثل الافكار الجديدة والعمل على تحقيقها اقتصر جهد الصوفى على الدعوة الفردية لبعض الافراد وتكوين جماعات صغيرة منعزلة تقتصر على التربية الروحية ، وتحول الدعوة شيئا فشيئا من دعوة عامة الى دعوة خاصة ومن دعوة سياسية الى دعوة أخلاقية ، ومن العمل فى العالم الى الخروج منه . وهو ما حدث للتشيع أيضا من انغلاقه على نفسه ، وتكوين جماعات سرية تعبر عن نفسها فى التأويلات

(٤٣٩) أنكر جهنم أن يكون بينه وبين الله حجاب . وقال أتباعه (الجلاج) انه ليس بين الله وبين خلقه حجاب ولا خلل ، لا يتخلص منه خلقه ولا يتخلص الخلق منه الا أن يفنيهم أجمع فلا يبقى من خلقه شيء ، وهو مع الآخرين فى آخر خلقهم مترج به ، فإذا مات خلقه تخلص منهم ، وتخلصوا منه ، لا يخلو شيء من خلقه ولا يخلو هو منهم ، التنبيه والرد ص ١١٢ .

الباطنية والاغراق في الروحانيات . ولما كان الاحساس بالرسالة قويا ، يزداد يوما بعد يوم بفضل التربية ، ولما كان الاحساس أيضا بالعجز قويا يزداد يوما بعد يوم بفضل العزلة تحولت الطاقة الانسانية كلها الى أعلى وليس الا الامام ، فصعدت الروح الى أعلى بدل أن تسير في التاريخ الى الامام ، فيشعر الصوفي أنه قد اتحد بغايته القصوى وان رسالته قد تحققت بالفعل في حين أن هذا التحقق قد حدث بطريقة منحرفة اذ أنها تتحقق في الخيال وفي الشعور وليس في الواقع وفي العالم الخارجى ، وهو وقوع في النرجسية الخالصة كنوع من الاكتفاء الذاتى والرضا عن النفس . كما أنها تتحقق بطريقة فردية في شخص الصوفي وليس على نحو جماعى في التاريخ ، في جماعة وفي حركة تاريخية عامة . وهى تحقق الى أعلى وليس الى الامام ، فقد أصبحت الغاية متعالية وليست غاية في التاريخ ، وما أسهل من تحقيق الفكر الطوباوى في الازهان .

(ج) الاتحاد عند النصارى . ومع رفض الحلول يرفض الجوهر

ومعه أقانيم النصارى بعد رفض الثنوية وذكر الاوصاف والصفات (٤٤٠) . ثم يفصل التنزيه عن الاتحاد والحلول بعد اثبات القدم والبقاء والوجود والثبوت ونفى الجسم والجوهر والتنزيه عن المكان والجهة والحيز (٤٤١) . كما يظهر نفى الحلول بعد نفى الجسمية واثبات مخالفة ماهية الذات وعدم مشاركتها للذوات الاخرى ونفى تركيبها (٤٤٢) . وينفى الحلول كرابع وصف بعد نفى الجسمية ، ونفى الجوهر ، ونفى المكان بعد دخول الوجود في دليل الحدوث والامكان (٤٤٣) . وينفى الاتحاد كسادس وصف بعد نفى الجسمية ونفى الجوهر ونفى المكان ونفى الحلول ونفى قيام

(٤٤٠) التهيد ص ٧٨ — ٩٦ ، يعتبر البياقلانى المتكلم الذى فصل في هذا الباب وجعله لب التوحيد .

(٤٤١) المسائل ص ٣٥٦ — ٣٥٧ ، ص ٣٥٧ — ٣٥٩ .

(٤٤٢) المحصل ص ١١٢ ، ص ١١٢ — ١١٣ .

(٤٤٣) معالم أصول الدين ص ٣٣ — ٣٤ .

الحوادث به(٤٤٤) . وقد ينفى الاتحاد والحلول كئالذ صفة بعدد نفى المشاركة والجسمية (٤٤٥) . وقد ينفى الحلول بعد نفى الشبه والشرك بعد صفات المعانى السبع وقبلها بعد اثبات القدم والوجود ، ثم ينفى الاتحاد بعد نفى القيام بالحوادث(٤٤٦) . وقد يظهر نفى الاتحاد والحلول على أنه خامس وصف فى التنزيه بعد نفى الجهة مع المكان ونفى الجسمية ونفى الجوهر مع العرض ونفى الزمان(٤٤٧) . وقد ينفى الجوهر ويرد على النصارى بعد مبدأ التوحيد باثبات الوجدانية ثم نفى الجسمية ونفى الجهات والمحاذيات(٤٤٨) . وفى المؤلفات المتأخرة يقل الهجوم على الحلول والاتحاد ، فالنصرانية لم تعد خطرا ، والتصوف تحول الى أخلاق سلبية دون نظريات ميتافيزيقية صريحة كما كان الحال من قبل مع أنه كان من الموضوعات البارزة فى المؤلفات الأولى لدرجة أنه كاد أن يصبح موضوعا مستقلا فى التوحيد .

وبالرغم من أن الحلول عند أئمة الشيعة والصوفية والاتحاد عند النصارى الا انها يوضعان معا فى نطاق واحد وبمعنى واحد تقريبا خاصة فيما يتعلق بالصوفية الذين يصعب لديهم التمييز بين الحلول والاتحاد . ويرد على الاتحاد والحلول معا بأدلة عقلية منطقية تسترجع من جديد دليل الحثوث ومباحث الجوهر والاعراض وأدلة اثبات القديم

(٤٤) معالم أصول الدين ص ٣٦ .

(٤٥) طوابع الانوار ص ١٥٨ ، الخريدة ص ٢٨ .

(٤٦) العضدية ج ٢ ، ص ١٣٩ ، ص ١٥٣ .

(٤٧) المواقف ص ٢٧٤ — ٢٧٥ .

(٤٨) الشامل ص ٥٧٠ — ٦٠٩ ، وقد يدخل الكلام على النصارى (النساطرة واليعاقبة) فى الوجدانية لا فى مخالفة الحوادث ، « والسبب أنهم رأوا معجزات عيسى فلبجأوا الى القول بالاتحاد وحلول اللاهوت لتفسير القوى الخارقة » أى أن عملية التأليه رد فعل على المعجزات واثبات نوع من « السوبرمان » فاعلا لها ، شرح الأصول الخمسة ص ٢٩١ — ٢٩٨ ، ويربط الطواهرى بين الوجود والعلم والحياة عند المتكلمين وبين الابن والابن والروح القدس ، كما يربط بين الجوهر القائم بالنفس وبين الاقسام كصفة ، التحقيق التام ص ٨٧ — ٨٨ .

واستحالة الحدوث على الله ، وإثبات البقاء واستحالة العدم . يستحيل انحلول لان القديم لا يحل في الحادث (حلول الذات) كما يستحيل طول الصفات لأنها قائمة بالذات (٤٤٩) . ينافي الطول وأجب الوجود وصفاته مثل القدم والبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس والوحدانية . كما أن الصورة ليست فكرة ، والتشبيه ليس تصورا . وكل تقريب لمعنى في النفس ، وهو معنى الاتصال والفاعلية والتوحيد لا يكون جوهرًا . أما تشعب طرق الاتحاد ومعاني الاتحاد فهي أدخل في علم تاريخ الأديان المقارن الذي أصبح فرعًا من علم أصول الدين (٤٥٠) .

وقد يقال إن النظرة الطولية كانت باستمرار حركة تقدم في التاريخ

(٤٤٩) هذه هي حجج الرازي ، معالم أصول الدين ص ٢٦ ، المسائل ص ٣٦ ، المحصل ص ١١٢ ، العضدية ج ٢ ، ص ١٥٣ .

(٤٥٠) يعرض الدواني شارح العقائد العضدية ثلاث طرق للاتحاد وكلها تستحيل على الله : ١ — أن يصير الشيء بعينه شيئًا آخر من غير أن يزول عنه شيء أو أن ينضم إليه شيء (الزيت والماء) . ب — أن ينضم إليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة (الخمر والماء) . ج — أن يصير الشيء شيئًا آخر بطريق الاستحالة في الجوهر أو في العرض (صار الماء هواء) . ويعتقد الباقلائي على الحجج النقلية من الانجيل مستشهدا بكتاب النصرى . ويبرز المعاني المختلفة للاتحاد مثلا ١ — الكلمة هي الابن حلت في جسد المسيح . ب — الاتحاد اختلاط وامتزاج (اليعاقبة) . ج — كلمة الله انقلبت لحما ودما بالاتحاد (اليعقوبية) . د — اتحاد الكلمة بالناسوت اختلاط وامتزاج كاختلاط الماء وامتزاجه بالخمر واللبن . ه — اتخاذ الكلمة الناسوت لها هيكلًا ومحلًا ، وتدبير الأشياء وظهورها فيه وذلك بعدة معان ١ — أنها حلت فيه ومازجته واختلطت به اختلاط الخمر واللبن بالماء . ٢ — على سبيل ظهور صورة الإنسان في المرأة من غير حلول الصورة فيها وكظهور نقش الخاتم في الشمع والطين . ٣ — حلت فيه من غير مماسة ولا مازجة ولا مخالطة كما أن الله حل في السماء أو أن الجوهر حل في النفس . و — أن الاثنين صاروا واحداً وصارت الكثرة قلة (الملكية الروم) ، التمهيد ص ٨٦ — ٩٦ ، وقد قال بالاتحاد من القدماء فرغوريوس ، الاتحاد عن طريق عقل الشيء ، أي اتحاد الذات بالموضوع ، الإرشاد ص ٤٨ — ٥١ ، ويحال في ذلك إلى النوبختي في « الآراء والديانات » مما يدل على أن الموضوع كله قد تحول إلى علم تاريخ الأديان أو مقارنة الأديان ابتداء من نقد العقائد ونقد الفكر الديني .

أدت إلى ثورات شعوب وحركات نهضة ، واستعادت فعالية الله ، وانتهت عزلة العالم وسكونه . وهذا صحيح . ولكن هناك غرق بين حلول الأئمة أو روحه في الأئمة أو الصوفية وبين انحطاط العالم للفكر في التاريخ . فحلول الأئمة حلول شيء ، حلول شيء في شيء في حين أن الحلول انعلم في التاريخ حلول معنوى ، وأقرب إلى الصورة الفنية منها إلى الاتحاد الفعلى للروح في المادة . حلول الأئمة حلول حقيقى في حين أن الحلول العام في التاريخ حلول مجازى لا يعنى أكثر من توجيه الفكر للتاريخ ، وفعالية الروح في الطبيعة . فالفكر لا وجود له إلا بفعل التوجيه والروح لا وجود لها إلا في فاعليتها . حلول الأئمة حلول فردى شخصى ، حلول فرد فى فرد أو شخص فى شخص فى حين أن الحلول انعلم فى التاريخ حلول عام ، وتوجيه عام للفكر لجرى التاريخ ، وأنظمة الحكم ، وأبنية المجتمعات ، وعلاقات الأفراد بها فى ذلك بناء الأفراد . حلول الأئمة حلول أسطورى يتم فى شعور الأئمة بالخيال فى حين أن الحلول العام فى التاريخ حلول ملحمى ، عملى علمى ، يتم فى التاريخ بفعل الجاهير . فهو ليس مجرد افتراض حلول نظرى بل تحقيق الحلول العملى بالفعل . حلول الأئمة عجز عن تغيير الواقع ، ورغبة فى الحصول على نصر بأى ثمن وعلى أى نحو فى حين أن الحلول العام فى التاريخ تعبير عن قدرة الجاهير على التغيير والحركة ، وليس تعويضا عن عجز أو رد فعل على هزيمة . فهو ليس عكوسا على الذات بل انفتاح للذات على الخارج والاتحاد به . وبهذا المعنى قد يؤدى التنزيه من خلال الامر بالمعروف والنهى عن المنكر نفس الدور الذى يقوم به الحلول فى تثوير الجاهير وفى تحقيق الثورات فى التاريخ .

٤ — التجسيم : والحقيقة أن تأليه الأئمة والصوفية والحلول والاتحاد

عند النصارى وكذلك التجسيم كل ذلك استطراد للوصف الرابع وهو المخالفة للحوادث الذى يبدأ بنفى هذه النظريات التى امتلأت بها كتب الفرق وإن لم تذكر بهذا التفصيل فى كتب العقائد .

ويظهر هذا الوصف فى أول احصاء لوصاف الذات فى عشر على

أنه نفى الجوهر ، كرابع صفة بعد الوجود والقدم والبقاء (٤٥١) ، أو
 كخامس صفة بعد اثبات القدم والبقاء والوجود ونفى الجسم (٤٥٢) .
 كما يظهر نفى الجوهر على أنه ثانى وصف بعد نفى الجسم بعد أوصاف
 الوجود في دليلي الاحداث والامكان (٤٥٣) . كما يظهر نفى الجوهر بعد
 اثبات الوجدانية والقدم ثم ظهور الصفات السبع ثم نفى العرض
 والجسم (٤٥٤) . وينفى الجوهر على أنه ثالث نفى في التنزيه بعد الجهة
 والمكان والجسم ، وتنفى الجسمية في معرض الجدل حول الذات (٤٥٥) .
 وفي احد الاحصاءات للأوصاف يظهر نفى الجسمية على أنه خامس وصف
 للذات بعد الوجود والقدم والبقاء ونفى الجوهر (٤٥٦) . وقد ينتفى الجسم
 في معرض نفى التشبيه (٤٥٧) . ويبدو نفى الجسم كرابع وصف بعد اثبات
 القدم والبقاء والوجود مرتين ضد الباطنية والفلاسفة (٤٥٨) . وينفى
 الجسم بعد اثبات صفة الوجدانية والقدم وظهور الصفات السبع ونفى
 العرض (٤٥٩) . وينفى الجوهر والعرض والجسم بعد نفى الاتحاد
 والطول وقيام الحوادث بالذات بعد نفى الشبه والشريك ، والكل بعد
 صفات المعانى السبع التى ظهرت بعد القدم والوجود (٤٦٠) . كما ينفى
 التحيز بعد اثبات أن ماهية الذات مخالفة لسائر الذوات وغير مشتركة
 وأنها مركبة رفضا للجسمية (٤٦١) . وتنفى الجسمية كأول وصف للذات
 بعد ادخال الوجود في دليل الحدوث والامكان (٤٦٢) . وتنفى الجسمية

-
- (٤٥١) الاقتصاد ص ٢٣ — ٢٤ .
 (٤٥٢) المسائل ص ٣٥١ — ٣٥٢ .
 (٤٥٣) معالم أصول الدين ص ٣١ .
 (٤٥٤) المواقف ص ٢٧٣ — ٢٧٤ ، النسفية ص ٦٢ .
 (٤٥٥) الانتصار ص ١٠٧ — ١٠٨ .
 (٤٥٦) أساس التقنيس ص ١٥ — ٣٢ ، ص ٧٧ — ٧٩ .
 (٤٥٧) الاقتصاد ص ٢٤ .
 (٤٥٨) المسائل ص ٣٤٩ — ٣٥١ .
 (٤٥٩) النسفية ص ٦٢ .
 (٤٦٠) العضدية ج ٢ ، ص ١٦٢ .
 (٤٦١) المحصل ص ٢٩ — ٣٠ .
 (٤٦٢) معالم أصول الدين ص ٢٩ — ٣٠ .

والجهة كئانى وصف فى التنزيهات بعد نفى المشاركة فى الذات او الوجود .
 نفى الجسمية هو فى نفس الوقت نفى للجهة (٤٦٣) . وينفى الجسم على
 أنه ثامى وصف فى التنزيهات بعد نفى الجهة والمكان (٤٦٤) . وينفى الجسم
 كرابع وصف للذات بعد اثبات الوجود والقدم ونفى الحاجة (٤٦٥) ، او
 بعد اثبات الوجود والقدم فقط (٤٦٦) . وقد ينفى الجسم مع رفض الثنوية
 والجوهر والرد على انكار النبوة واثباتها والرد على انكار النسخ
 واثباته (٤٦٧) . وتظهر لأول مرة صفة نفى الحد والنهاية عن الصانع ضد
 الجسم الطبيعى ثم ينفى الحد فى صفة لا محدود بعد اثبات الوجدانية
 والقدم وظهور الصفات السبع ثم نفى العرض والجسم والجوهر (٤٦٨) .
 وقد يظهر نفى التبعض والتجزىء والحد والنهاية حتى بعد نهاية موضوعات
 التوحيد وظهور موضوعات العدل (٤٦٩) .

ويلحق بنفى الجوهر نفى العرض لما كانت الجواهر لا تتعربى عن
 الاعراض ولما كانت الاعراض لا توجد الا فى الجواهر . ويبدو نفى
 العرض على أنه ثالث وصف لله بعد الوجدانية والقديم ، وبعد ظهور
 الصفات السبع بعد القديم وقبل نفى العرض (٤٧٠) ، كما يذكر استحالة
 كونه عرضا فى معرض نفى الجهات والمحاذيات بعد بدء التوحيد باثبات
 الوجدانية ونفى الجسم (٤٧١) . ويظهر نفى العرض مع نفى انجوهر
 والجسم والجهة بعد نفى الشبه والشرك (الطول والاتحاد) ، والكل

(٤٦٣) طوابع الانوار ص ١٥٧ .

(٤٦٤) المواقف ص ٢٧٣ — ٢٧٥ .

(٤٦٥) شرح الاصول الخمسة ص ٢١٦ — ٢٣٠ .

(٤٦٦) المحيط ص ١٩٨ — ٢٠٢ .

(٤٦٧) التمهيد ص ١٤٧ — ١٥٢ ، أصول الدين ص ٧٣ .

(٤٦٨) النسفية ص ٦٣ .

(٤٦٩) المضدية ج ٢ ، ص ٢١٧ .

(٤٧٠) النسفية ص ٦١ .

(٤٧١) الشامل ص ٥٤٢ — ٥٤٣ .

يعد صفات المعانى السبع التى ظهرت بعد اثبات القدم والوجود (٤٧٢) .
ونفى الجسم (٤٧٣) . وفى أول احصاء لوصاف الذات فى عشرة يظهر نفى
العرض على أنه سادس وصف بعد الوجود والقدم والبقاء ونفى الجوهر
ونفى الجسم . ويظهر نفى العرض على أنه خامس وصف بعد اثبات
الوجود والقدم ونفى الحاجة ونفى العرض (٤٧٤) .

وقد تتخصص الصفة أكثر من الجسم . فكما أنه ليس جسما فإنه
أيضا ليس بدنا أى جسما حيا من لحم ودم لان البدن موضوع للفناء
و « الله » أعظم من كل البناء الانسانى وأجل منه ولا يوصف بالصورة
أو الاعضاء وليس فيه تركيب أو تحيز وكل امارات الحدوث ، وليس
محدودا أو له نهاية ، ولا يعد ولا يحصى لانه خال من أية كميات متصلة
أو مقادير منفصلة . وليس متبعضا ولا متجزئا وليس متناهيًا (٤٧٥) .
ولما لم يكن جسما فإنه لا يكون مدركا بالحواس فلا يكون حارا أو رطبا
أو يابسا أو طريا لانه ليس جسما تحول الى جسم أو الى الشعور أو
مادة مصمتة تحول الى مادة حية فى الشعور الخالص (٤٧٦) . وهو غير
محدود لا متناه ، فالتحدد والتناهى من صفات النقص ولا يتصل بالمحدود
المتناهى . وهنا يبدو أن التنزيه هو الجامع لكل الاتجاهات : التالىه
والطول والاتحاد والتجسيم والتشبيه (٤٧٧) . التنزيه هنا يتعدى الحدود

(٤٧٢) العضدية ج ٢ ، ص ١٦٢ .

(٤٧٣) المواقف ص ٣٧٣ .

(٤٧٤) الاقتصاد ص ٢٤ — ٢٥ ، شرح الاصول الخمسة ص ٢٣١ —

٢٣٢ ، المحيط ص ٢٠٢ — ٢٠٨ .

(٤٧٥) مقالات ج ١ ، ص ٢١٦ ، الانتصار ص ٢٠٧ ، الفرق ص

٣٣٢ — ٣٣٣ ، النسفية ص ٦٢ — ٦٣ ، التفتازانى ص ٦٢ — ٦٣ ،

العضدية ج ٢ ، ص ١٦٢ ، الدوانى ج ٢ ، ص ١٦٢ ، التحقيق التام ص

٨٤ ، أصول الدين ص ٧٠٦ .

(٤٧٦) مقالات ج ١ ، ص ٢١٦ .

(٤٧٧) مثلا عند بعض الروافض أنه ليس بجسم ولا بصورة ولا يشبه

الاشياء ولا يتحرك ولا يسكن ولا يماس مقالات ج ١ ، ص ١٠٥ ، وعند

=

ويرفض التقسيم ، ويكسر القيود ، ويتحرر من كل قيد . يقوم الشعور
فيه بعملية التحرر هذه عن طريق التعالى المستمر (٤٧٨) . وليس المهم في
كل ذلك هو الحجج العقلية التى تكرر أدلة الحدوث بل المهم هو الانتهاء
الى نقطة اتفاق وهى رفض التجسيم والتشبيه على أنها مواقف يرفضها
الشعور ويقف منها موقف السلب .

(١) البدن : اذا قل التالية درجة ، واذا غاب الشخص التاريخي
الذى يستخدم كنقطة بداية للتأليه او كمشجب تعلق عليه العواطف
والانفعالات الانسانية حدث التجسيم أى تصوير الله فى صورة بدن او
جسم او شئ ، لا بدنا بعينه ، بدن على او ابدان بنيه او بدن الامام بل
اى بدن يكفى أنه بدن الانسان ، فالله لا يمكن تصويره الا على صورة
انسان ، أى انسان ، الانسان العلم دون أى تعيين للطراف . وهنا
لا يكون الحديث عن الامام بالذات بل عن أى بدن . وقد يكون انسانا
بلا جسم ، تكفى صورة الانسان (٤٧٩) . فلا يحتم القول بالبدن القول

زهر الاثرى أنه ليس بجسم ولا محدود ولا يجوز عليه الحلول والمماسه ،
مقالات ج ١ ، ص ٣٢٦ ، وعند المعتزلة لا تحيط به الاقطار ، ولا يحول ولا
يزول ولا يتغير ولا ينتقل . وعند أبى الهذيل أنه ليس بجسم ولا بذى صورة
ولا حد ، الانتصار ص ٥ ، ص ٨ ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢٦ .

(٤٧٨) مقالات ج ١ ص ٢١٦ ، الفرق ص ٢٣٣ ، الانتصار ص ١٠٧ .
(٤٧٩) هذا هو رأى بعض الروافض واحدى الروايات عن هشام
ابن سالم الجواليقي ، مقالات ج ١ ، ص ١٠ ، ص ٢٥٩ ، وعند شيطان
الطاق الله ليس جسما على صورة انسان ، الفرق ص ٢١٦ ، وفرقتة
النعمانية (أصحاب محمد بن النعمان أبى جعفر الاحول الملقب بشيطان
الطاق والشيعه تقول مؤمن الطاق) وافقت هشام بن الحكم أن الله
على صورة انسان دون أن يكون له جسم ، وقد ورد فى الخبر أن الله خلق
آدم على صورته وعلى صورة الرحمن ولا بد من تصديق الخبر ، الملل ج ٢ ،
ص ١٣٧ ، مقالات ج ١ ، ص ٢٥٨ ٢٥٩ ، ويشكك الجوينى فى صحة
الحديث بأنه غير مروي فى الصحاح وسبب نقله ما روى أن رجلا كان يلطم
عبد له حسن الوجه فنهاه الرسول وقال « ان الله .. » والهاء راجعة
على العبد المنهى عن ضربه او الى آدم نفسه . الارشاد ص ١٦٣ —
١٦٤ ، أما ابن حزم والبغدادى فانهما يؤولان الحديث وكذلك آية

بالتجسيم . فقد يحدث التشبيه دون التجسيم . حينئذ يكون المعبود انسانا دون تعيين أو تجسيم ، يكون « الله » على صورة انسان دون أن يكون له لحم ودم . الانسان هنا هو الانسان من حيث هو انسان ، الانسان الانطولوجى الخالص . وقد يظهر التجسيم فى صورة المجوف والمصمت . فالمصمت صورة للملاء والرزانة والثقل والعظمة كالجيل وكرة الحديد ، وهى احدى الصور الدينية « الله الصمد » . والاجوف صورة للخلاء والشفافية والخفة والطهارة والعلو والصعود ، وهو تجسيم للتنزيه أو تنزيه للتجسيم ، صورة انسانية خالصة . الجزء الاسفل محل للشهوات والفرائز ، والجزء الاعلى مجوف محل للحكمة والمعارف العقلية سواء كان البدن حيا أم ميتا ، له أعضاء أم ليس له أعضاء (٤٨٠) .

ولكن الغالب أن الجسم بدن ، ذو أعضاء ، أطراف وحواس مثل أطراف وحواس الانسان مثل اليد والرجل والانف والاذن والعين والشم .

« لقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم » بأن ذلك لا يعنى أن الله على صورة انسان بل أن الله خلق الانسان فى احسن صورة وهداه ، أو تحولا فى الارحام وتطورا حتى أخرجه . أصول الدين ص ٧٥ — ٧٦ ، الفصل ج ٢ ، ص ٤٩ ، أما الرازى فإنه يرد القول بتأليه الانسان الى الاثر اليهودى فقد كان أكثر اليهود مشبهة تعلم منهم الرافضة مثل بيان بن سمران وأبو هشام بن الحكم وهشام بن سالم ويونس بن عبد الرحمن القمى ، وأبو جعفر الاحول (شيطان الطاق) ، اعتقادات فرق ص ٦٣ — ٦٤ .

(٤٨٠) يرى هشام بن سالم الجوالقى أن معبوده على صورة انسان وأن نصفه الاعلى مجوف ونصفه الاسفل مصمت ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٥ ، الفرق ص ٢٥٧ ، كما يرى داود الجواربى ومقاتل بن سليمان معبودهما جثة لها أعضاء وجوارح ولكنها مصمتة ، مقالات ج ١ ، ص ٧٢ ، ص ١٢٤ ، ص ٢١٤ ، ص ٢٥٨ — ٢٥٩ ، أصول الدين ص ٧٤ — ٧٥ ، وعند داود الجواربى ومقاتل بن سليمان الله جسم ، جثة على صورة انسان ، الملل ج ٢ ، ص ٦ — ٧ .

وقد يزيد البعض كل شيء الا اللحية والفرج (٤٨١) . « الله » بدت له اطراف ووجه وعينان ويدان ورجلان وجوارح وأعضاء ، وله حواس خمس (٤٨٢) . وتتفاضل أجزاء البدن فالوجه أفضل ما في البدن ، وإذا هلك البدن فإن الوجه يظل خالدا (٤٨٣) . فالوجه هو الذى يحمل العلامات المميزة للانسان ، وهو الذى يؤخذ كعلاقة له فى الصورة للتعرف على الشخص ، وهو الذى يتغنى به المحبوب ، ويصف به وجه الحبيب ، حسنه وجهه ، ويتمنى رؤياه . وفى بعض الاحيان يكون افضل ما فى البدن هو الرأس أى المكان الذى به الوجه لان الرأس بها حياة البدن ، بها الوجه المعنوى ، وبها مراكز الحس والحياة ، بل هو شرط الحياة (٤٨٤) .

(٤٨١) يحكى عن داود الجواربى ونعيم بن عماد المصرى وغيرهما من اصحاب الحديث أنه تعالى ذو صورة وأعضاء . ويحكى عن داود أنه قال : اعفونى عن الفرج واللحية واسألونى عما وراء ذلك فان فى الاخبار ما يثبت ذلك . الملل ج ٢ ، ص ١٣٧ ، اعتقادات فرق ص ٦٥ — ٦٦ ، الفرق ص ٢٢٨ .

(٤٨٢) هذا هو رأى المجسمة بوجه عام ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٥ — ٢٦٦ ، ويرى هشام بن سالم الجوالبقى أن الله ذو حواس كحواس الانسان ، له يد ورجل وعينان ، وأذن وأنف وفم ، يسمع بغير ما يبصر به ، حواسه متغايرة ، الفرق ص ٦٩ ، ويرى المغيرة بن سعيد أن الله رجل له من الاعضاء والخلق مثلما للرجل ، مقالات ج ١ ، ص ٧٢ ، وحكى عن بعض الرافضة أنها وصفت معبودها بصفة الاجسام المحدثه فزعمت أنه صورة وجوارح وآلات ، الانتصار ص ١٤٦ ، وقالت النابتة ان الله خلق آدم على صورته وأنه يضحك حتى تبدو نواجذه ، الانتصار ص ١٤٤ — ١٤٥ ، ويحكى عن قوم من النساك أنهم يجوزون على الله المعانقة والملازمة والمجالسة فى الدنيا . ومنهم من يرى أنه ذو أعضاء وجوارح وأبغاض ولحم ودم على صورة الانسان ، له ما للانسان من الجوارح ، مقالات ج ١ ، ص ٣١٩ ، ويرى داود أن معبوده جسم له لحم ودم وجوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس ولسان وعينين وأذنين ، الملل ج ٢ ، ص ٢ — ٧ ، الفرق ص ٣٣٢ — ٣٣٣ .

(٤٨٣) يرى بيان أن معبوده على صورة انسان عضوا فعضوا ، جزءا فجزءا ، يهلك كله الا وجهه لقوله « كل شيء هالك الا وجهه » الملل ج ٢ ، ص ٧٩ ، مقالات ج ١ ص ٦٦ ، الفرق ص ٢٢٦ ، ص ٢٣٧ ، أصول الدين ص ٧٣ — ٧٤ ، ص ٨١ .

(٤٨٤) يرى المغيرة بن سعيد أن معبوده رجل من نور على رأسه تاج ، مقالات ج ١ ، ص ٧٢ .

فالحياة بلا اطراف ممكنة ولكن الحياة بلا رأس مستحيلة . الحياة بأطراف صناعية ممكنة ولكن الرأس لا يمكن استبداله . وصورة الرأس معروفة في تاريخ الاديان ، فرأس المسيح يمثل البابا ، وأرس بولص تدرج ثلاث مرات اثباتا للتثليث ، وفي الامثلة الشعبية القسم بالرأس . وفي الصور اللغوية رأس الشيء قمته وأساسه وصلبه . وفي التصور الشعبي قيمة العضو الجنسي للذكر ليس فقط في الطول بل في الرأس . وفي بعض الاحيان يكون أفضل ما في البدن هو الجوف اشارة الى القلب أو الروح (٨٥) . فالجوف يرمز الى الداخل ، الداخل أكثر قيمة من الخارج ، وهو صورة للسر والباطن والمختبئ . الجوف مصدر للحكمة وهو منبع النطق . وقد يكون الحديث عن البدن بلغة مكشوفة . فلا حرج في الحديث عن العورة والاستدارة ، ولا حياء في البدن (٨٦) . وهنا يلتقى التجسيم مع الادب الصوفي في استعمال الاسلوب المكشوف أحيانا في التعبير عن الله ذاتا وصفاتا وأفعالا . ولو كان المجسمه فنانون لا عطينا لوحات عديدة أو تماثيل عدة تمثل جمال البدن بجميع أعضائه ، ولو كانوا أجباء لا عطينا نماذج رائعة من الادب المكشوف في المسرح أو السينما أو الرواية . وأحيانا لا يوصف البدن وحده عاريا بل يوصف بلباسه فيكون المعبود انسانا في أبهى حلة وأروع زينة . وأحلى الابدان هو البدن الملوكي ، وأحلى ما يزينه هو التاج (٨٧) . فالتاج كمال للرأس وزينة لها ، وتأكيد لاهمية صاحبها ودور شخصها في الرئاسة . وقديما طالما تقاطلت المجتمعات والأسر من أجل التاج ، وطالما كان التاج مطمعا للطامعين وسببا لاغتيال الآباء والابناء وذوى الارحام ، وموضوعا خصباً للابناء عامة ولكتاب المسرح خاصة « في سبيل التاج » .

(٨٥) يرى المغيرة بن سعيد أن الله له قلب تنبع منه الحكمة ، مقالات ج ١ ، ص ٧٢ ، الفرق ص ٢٢٧ ، المال ج ٢ ، ص ٦ — ٧ .

(٨٦) يرى المغيرة أيضا أن معبوده ذو أعضاء ، وأعضاؤه على عوار حريف الهجاء ، ألف منها مثال قديمه ، والعين على صورة عينيه ، وشبه الهاء بالفرج والعورة ، مقالات ج ١ ، ص ٧٢ ، الفرق ص ٢٢٦ ، ص ٢٣٩ ، اعتقادات فرق ص ٦٥ — ٦٦ .

(٨٧) يرى المغيرة كذلك أن معبوده رجل من نور على رأسه تاج ، مقالات ج ١ ، ص ٧٢ .

وقد يكون الجسم بلا حياة ، جثة هامدة ، جثة انسان من لحم ودم وشعر وعظم (٤٨٨) . ويبدو هنا أن التجسيم مجرد صورة غنية من صنع الشعور أو الخيال دون تطبيق لقواعد المنطق أو لقوانين العقل . كيف يكون المعبود جثة بلا حياة وهو رمز الحياة ؟ وكيف تكون الجثة بلا حياة ولها في نفس الوقت أعضاء لان انعدام الحياة يؤدي الى تحلل الجسم وتآكل الاعضاء ؟ كيف تتقلب صورة الثبات على صورة الحركة ؟ هل هذه صورة الزعيم القتل المسجى تعبر عن رعب الجماعة ؟ أم أنها صورة الزعيم القوى نظرا الميث عملا ، القادر على العمل بالاطراف ، والكلام باللسان ؟ قد يشير ذلك الى مبلغ الحب الذي توليه الجماعة للزعيم الشهيد أو الصوفي لله فيتمثله اما بشرا سويا ، جسدا للعناق والملازمة والمجاورة في الدنيا أو للتأمل والبكاء والنواح والتحنيط والتخليد ثم العبادة والتأليه . وقد تعقد التشبيهات للانسان ككل فاما أن يكون المعبود شابا امرد جعدا ققطا أو شيخا أشمط الرأس (٤٨٩) .

وأحيانا يكون البدن بلا لحم أو دم أو عظم . وفي هذه الحالة يكون من نور ساطع بياضا . ثم يتجسم النور درجة ويصبح للمعبود وفرة سوداء وقلبا تنبع منه الحكمة حتى تكتمل الالوان ويظهر التقابل بين الابيض والاسود (٤٩٠) تجسيدا للنور والظلمة . وهذه الشعرة السوداء

(٤٨٨) يرى داود الجواربي ومقاتل بن سليمان أن المعبود جسم ، جثة على صورة انسان ، له لحم ودم وشعر وعظم ، وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين مقالات ج ١ ، ص ٢١٤ .

(٤٨٩) الدواني ج ٢ ، ص ١٦٢ ، غاية المرام ص ١٨٠ .

(٤٩٠) يرى هشام بن سالم الجواليقي أن معبوده على صورة انسان ولكن ليس بلحم ولا دم بل نور ساطع بياضا ، افرق ص ٦٩ ، ص ٢٢٧ ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٤ — ١٠٥ ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٥ ، اعتقادات فريق ص ٦٤ — ٦٥ ، العضدية ج ٢ ، ص ١٦٢ ، مقالات ج ١ ، ص ٧٢ ، ويرى أن لمعبوده وفرة سوداء وأنه نور أسود وياقيه نور ابيض ، الفرق ج ٦٩ ، وقال شيطان الطاق ان الله نور على صورة انسان ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٧ ، وقال فريق من الرافضة ان رب العالمين ضياء

نور أسود . والنور مادة أشرف من الشعر ، وأكثر شفافية واثرة للخيال . ومع ذلك لا تجوز عليه الحركة والانتقال لان الثبات أكثر عظمة من الحركة . النور هو التليخ من خلال الضوء ، فالضوء أكثر الأجسام الطبيعية شفافية وأسهلها فى الرؤية . النور مادة ولا مادة ، يجمع بين التجسيم والتشبيه والتنزيه . وهى المادة المختارة لتشخيص الالهة ولتصوير الله كما هو حادث عند الصوفية . ولغة النور والظلمة موجودة فى كل دين ، ترمز الى الخير والشر ، ويتجسدان فى الهين كما هو الحال فى الماثوية والزرادشية . والنور فى الصور الدينية شائع فى الفن الدينى ، فترسم المسيح أو امه يحيط براسه هالة من نور . وفى الفن المصرى القديم ترمز أشعة الشمس ونورها للوجود الالهى . وفى الماثورات الشعبية يحيط النور بالملك وبالقديس ، ويستعمل فى لغة الترحاب ، ويحل بقدم القريب أو الصديق ، ويهل بدنو الحبيب ، ويقترب مع شهر الصيام . وكما يكون النور خالصا بلا أجسام ولا أبدان فانه قد يتجسم ويصبح

خالص ونور بحث وهو كالمصباح الذى من حيث ما جئته يلقاك بأمر واحد . وليس بذى صورة ولا أعضاء ولا اختلاف فى الاجزاء . وعند المغيرة بن سعيد المعبود رجل من نور . وعند بيان بن سميعان أنه انسان من نور على صورة انسان ذى أعضاء ، وهو رجل من نور يفتى كله الا وجهه ، الفرق ص ٢٢٦ ، ص ٢٣٧ ، وعند القرامطة الديلم (الرافضة) ان الله نور علوى لا تشبهه الانوار ولا يمازجه الظلام تولد من النور العلوى النور الشعشعانى فكان منه الانبياء والائمة بخلاف طبائع الناس ، وتولد منه نور ظلامى وهو النور الذى فى الشمس والقمر والكواكب والنار والجواهر الذى يخالطه الظلام وتجاوز عليه الافات والنقصان ، وتحل عليه الالام والاوصاف ، ويجوز عليه السهو والغفلان والنسيان والسيئات والشهوات والمنكرات . تولد الخلق كله من القديم البارى وهو النور العلوى ، التنبيه والرد ص ٢٠ ، وقال أصحاب التناسخ أن الله نور على الإبدان والامكن ، التنبيه والرد ص ٢٢ . وقالت الجارودية وهم من الغالية ان الله نور . التنبيه والرد ص ٢٣ ، وقد اعتمدوا على النقل مثل « الله نور السموات والارض » الفصل ج ٢ ، ص ١١ — ١٢ ومعنى الآية عند أهل السنة الله هادى السموات والارض ، وهو خالق النور ، والنور ليس جسما والله يضرب الامثال للناس ، بحر الكلام ص ١٩ ، الارشاد ص ١٥٨ .

نارا تعبد(٤٩١) . وقد يقوى النور فيصبح نارا ، منها مادة الخلق ، وتسج حولها أسطورة من أساطير الخلق قائمة على تعارض النور والظلمة وعلى درجاتهما المتفاوتة ، ويصبح المعبود أكثر درجات النور شفافية تعظيما له واجلالا ، وذلك في مقابل الظلمة التى تطرا عليها الآفات . الحق في مواجهة الباطل ، والعدل ضد الظلم ، وهو الموقف السياسى الذى توجد فيه جماعة الاضطهاد .

وقد يكون السبب فى التجسيم الرغبة العارمة فى الحصول على الشيء الضائع ، والانكباب على الحس ، ومد اليد للقبض على الموجود . فمن يضع منه الامام ينكب على بدنه كبكاء الانسان على فقد عزيز وارثائه على جثته ، وتشبته بنعشه ، وكتيسك الام بثياب الابن ، وكتشبت امرأة العزيز بثياب يوسف . والضائع يذهب يمينا ويسارا ، ويمسك بأى شئ رغبة فى الاستقرار والهدوء . وفى الحضارات المجاورة لنا الآن التى بدأت برفض كل الموروث لجأت الى الحس والتجربة من أجل تجسيم الحقيقة الضائعة أو المرفوضة(٤٩٢) . ومن الطبيعى أن تكون الصورة المثلى للتشبيه هى صورة الانسان لطبيعة الصلة بين الانسان والله . فالانسان بطبيعته لا يدرك الأشياء الا طبقا لتكوينه ، ولا يدرك العالم الا عالما انسانيا ، فاذا عظم عظم الانسان مضخما الى الحد الاقصى . وقد ساعد الخبر على ذلك . اذ أن الخبر يؤكد نفس المعنى وهو « أن الله خلق آدم على صورته ومثاله » . لذلك لا يفترق الشيعة عن أهل السنة فى اثبات التجسيم بالرغم من اختلاف الدوافع ، جماعة الاضطهاد عند الشيعة والخبر الحرقى عند أهل السنة ، والخلاف بينها هو فى الدرجة لا فى النوع . وبالرغم من التجسيم الا أنه يبدو أحيانا أن المعبود

(٤٩١) هذا هو رأى فريق من الباطنية ينبغى ان تجمر المساجد كلها وأن يكون فى مسجد كل مجرة يوضع عليها الند والعود فى كل حين . وقد زين البراكة للرشد أن يتخذ فى جوف الكعبة مجرة يتبخر عليها العود أبدا وقطع كل يد أو لسان يطفىء النار ، الفرق ص ٢٨٥ — ٢٨٦ .

(٤٩٢) هذا ما حدث بالنسبة للحضارة الاوروبية فى بصورها الحديثة ، وهو موضوع القسم الثانى من « التراث والتجديد » ، (موقفنا من التراث الغربى) .

جسم لا كالأجسام ولحم لا كاللحم ودم لا كالدماء وكذلك في سائر الصفات لا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شيء (٤٩٣) ، مما يدل على أن التجسيم هو البداية ولكن قد يكون التنزيه هو النهاية ، وأن التجسيم هو الموقف العارض وأن التنزيه هو الموقف الدائم بصرف النظر عما إذا كانت أمثال هذه العبارات المثبتة والمنفية لنفس الشيء تدل على شيء .

(ب) الجسم : ويتدرج التجسيم من صورة البدن ذى الجوارح والاطراف الى صورة الجسم ، أى جسم ثم الى صورة الشيء ، أى شيء . تكبر صورة البدن وتصبح جسما مجسما وتختلف تصورات الجسم . فمرة يكون جسما ذا أبعاد ثلاثة ، ومرة يكون جسما قابلا للقسمة وللإجتماع والافتراق ، ومرة جوهرًا قابلاً للاعراض . ولكن التصور الذى استقر هو الجسم ذو الأبعاد الثلاثة فهو الاقتر على التصوير فى حين أن القسمة تنفيت وتصفير ، والجوهر القابل للاعراض تصور طبيعى ، وكلاهما دخل من قبل فى أدلة اثبات الصانع (٤٩٤) . الجسم له أبعاد ثلاثة : الطول والعرض والعمق ، انتقلا من بدن الانسان الى جسم الطبيعة ، ومن الجسم البشرى الى الجسم الكونى (٤٩٥) . المجسم أكثر عظمة من المسطح . وفى الحياة اليومية يوصف الغبى بالسطحية والذكى بالعمق . وفى حضارات أخرى مجاورة أمكن تجاوز المسطح فى الرسم والسينما الى

(٤٩٣) هذا هو رأى داود الجواربى ، وكذلك مقاتل بن سليمان يترلها ان الله جسم وأن له جمجمة وأنه على صورة الانسان من لحم ودم وشعر وعظم وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس وعينين مصمت ، وهو مع هذا لا يشبهه غيره ولا يشبهه غيره ، المثل ج ٢ ، ص ٧٦ ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٤ .

(٤٩٤) مقالات ج ١ ، ص ٢٢٤ .

(٤٩٥) يرى هشام بن الحكم أن الله جسم محدود له نهاية ، عريض عميق طويل ، طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه ، لا يوفى بعضه على بعض . ولم يعن طولاً غير الطويل لأنه ما لم يكن كذلك لدخل فى حد الثلاثى . مقالات ج ١ ، ص ٢٠٣ ، ص ٢٥٧ ، الفرق ص ٦٥ ، ص ٢٢٧ ، ودعا ابن كرام الى تجسيم معبوده ، وأن له جسما ، وأن له حداً ونهاية من تحته ، والجهة التى لا يلاقى منها عرشه ، الفرق ص ٢١٦ ، ص ٢٢٨ ، غاية المرام ص ١٨ .

التكيفية والسينما المجسمة . كما أمكن في الرياضيات صياغة هندسة أخرى غير مسطحة وهى الهندسة اللاقليدية . وفي الحساب يكون حساب الاحجام أكثر تعقيدا من حساب المسطحات . وفي الطبيعيات أمكن ادخال الزمان كبعد ثالث للظاهرة الطبيعية . الأبعاد الثلاثة اذن أكثر تجسيدا للروح من الاجسام ذات البعدين ، فالاجسام أعمق من المسطحات . والأبعاد الثلاثة متساوية . فالتساوى أكثر اتساقا من الاختلاف ، وأكثر رونقا من اللاتساوى . لذلك كان المعبود عند البعض رياضيا ، علة الاتساق في الطبيعة . الأبعاد المتساوية تعبر عن التآلف والانسجام وهما من مقولات الروح . التساوى هو الصورة المثلثية في الرياضة . فالمثلث المتساوى الاضلاع رمز للتجانس الرياضى . هذا التآلف والانسجام كما هو معروف في تاريخ الرياضة عند القدماء ، الهنود واليونان وعند بعض الفلاسفة المحدثين ، تعبر عن المعانى الروحية والاذواق الدينية والعواطف الالهية (٤٩٦) . كذلك يرى البعض أن هذا التصور مجرد صورة فنية للتعبير عن عواطف التأليه دون أن تصف شيئا في الواقع (٤٩٧) .

وأحيانا يدخل المقدار لقياس الجسم فيكون المعبود سبعة أشبار بشبر نفسه ، له قدر من الاقدار في طوله وعرضه وعمقه لا يتجاوزه (٤٩٨) . والمقدار مقولة كمية تتفق مع الجسم . وقد اختير المقياس سبعة لما في

(٤٩٦) هولبينتز ونظرياته عن الانسجام المسبق L'harmonie Pré-établie والإشارة اليه لا تعنى أية مقارنة مع الحضارة الأوروبية بل تستخدم فقط كمخزون نفسى وحضارى معاصر في وعينا الحضارى الآن . انظر القسم الثانى من « التراث والتجديد » ، « موقفنا من التراث الغربى » . (٤٩٧) قال البعض أن طوله مثل عرضه على المجاز دون التحقيق ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٢ .

(٤٩٨) يرى هشام بن الحكم أن معبوده له قدر من الاقدار ، سبعة أشبار بشبر نفسه ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٢ ، ص ١٠٤ — ١٠٥ ، ص ٢٥٧ ، الفرق ص ٦٥ ، ص ٢٢٧ ، الدوائى ج ٢ ، ص ١٦٢ ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٣ — ١٣٤ . ويعلل الرازي هذا المقدار لأنه أقرب الى الاعتدال من سائر المقادير ، اعتقادات فرق ص ٦٤ ، أصول الدين ص ٧٠٠ ، الفرق ص ٣٣٢ .

العدد من رمز معروف في الاتجاهات الغنوصية سواء في حضارتنا القديمة عند الاسماعيلية والباطنية والصوفية بوجه عام أو في الحضارة اليونانية عند الفيثاغورية أو في الفكر المسيحي في رؤيا يوحنا وفي الاتجاهات الاشراقية . ولكن ما هو شبر النفس ؟ يبدو في المقدار تداخل المقياس الانساني « سبعة » مع المقياس الالهي « شبر نفسه » حتى يظل التجسيم مفتوحا على التنزيه ، والمحدود متصلا باللامحدود . قد يكون ذراعا أو ميلا ، « وان يوما عند ربك كآلف سنة مما تعدون » (٢٢ : ٤٧) . وقد يكون المعبود عند البعض الآخر أحسن الاقدار ، فهو ليس بالعظيم الجافي أو القليل القميء (٤٩٩) . فالذى يحدد مقدار الجسم هنا هو الكمال الذي يفرض على الجسم مقداره كما أن الذى يحدد عدد التواتر عند الاصوليين هو اليقين الحاصل منه والذى يسببه الخبر ، وكما أن الذى يحدد الاستقرار التلم عندهم هو المعنى في الاستقرار المعنوى . فالكمال الحسى بديل عن الكمال المعنوى . والاحساس بالكمال هو أيضا احساس بالوسط المناسب ، وهو احساس رياضى عبر عنه قدماء اليونان بالوسط الذهبى ، وسموه فضيلة الاعتدال (٥٠٠) . وقد يكون للمعبود جسم له مقدار في المساحة دون أن ندرى ذلك القدر وذلك لان التعيين تورط في التجسيم حين أن مجرد التشبيه أو الاتجاه نحو التعيين يحفظ التوازن بين التشبيه والتنزيه (٥٠١) . ويحدد البعض الآخر المساحة بالاتجاه فيجعلها بلا نهاية ولا غاية ولكنها ممتدة في الجهات الست ، أو مائلا للفضاء (٥٠٢) . حينئذ يقترب التجسيم من التشبيه درجة ، ومن ثم لا يقع عليه اسم جسم أو

(٤٩٩) هذه هي احدى مقالات المجسمة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٥٨ .

(٥٠٠) الاشارة الى اليونان هنا لا تعنى الاحالة الى حضارة غريبة وذلك لانهم أصبحوا أحد روافد الفكر الاسلامى القديم ، كما أصبحت بعض جوانب الحضارة العربية الحالية أحد روافد الفكر الاسلامى الحديث .

(٥٠١) هذه هي مقالة الرافضة بوجه عام التى ترى المعبود جسما ذا قدر وهيئة وصورة وحد ، يسكن ويدنو ، ويبعد ويخف ، ويثقل وينتقل ، الانتصار ص ٥ — ٨ .

(٥٠٢) هذه احدى مقالات المجسمة دون تحديد للفرقة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٥٨ .

طول أو عرض أو عمق أو هيئة أو قطب . وأحيانا يؤخذ العالم كله كمقياس ، ويكون المعبود مساحته قدر مساحة العالم ، وهو تورط كلّي في الكم . لذلك يستدرك البعض ويجعل مساحته أكثر من مساحة العالم لأنه أكبر من كل شيء حفاظا على التوازن بين التشبيه والتنزيه . وقد ينأزع التنزيه تصور الجسم فيصبح موجودا في كل مكان . ويبدأ تحديد الجسم خارج الاشبار السبعة والوسط المتناسب ومساحة العالم الى كونه أكبر من العالم أو موجودا في كل مكان (٥.٣) .

ولما كانت الاستدارة احدى صور الخلود كان المعبود كاللؤلؤة المستديرة . فالدائرة تحتوى على التناهى واللاتناهى معا . وهى انسب صورة للجمع بين المادة والصورة . فهى متناهية لانها محدودة داخل المحيط ولا متناهية لأنه يمكن تتبع المحيط الى ما لا نهاية اذ انه لا اول له ولا آخر . وتتجسم الدائرة في العجلة . فهى متناهية لانها محدودة بالمحيط ولا متناهية في اللف والدوران اذ أنها تتحرك وتعود الى ما لا نهاية . الدائرة هنا تفضل الخط لان الخط يمكن أن يكون صورة للاتناهى اذ يمكن مده من الطرفين الى ما لا نهاية ولكنه أيضا يكون صورة للتناهى لأنه يضم مساحة . وقد أخذت صورة الدائرة عند الفلاسفة كأفضل صورة تعبر عن صلة الله بالعالم ولحل مشكلة قدم العالم وحدوثه فجعلوا « الله » مماسا والعالم دائرة حتى يكون الله منفصلا عن العالم ومتصلا به في آن واحد . فالخط لا نهائى في حين أن محيط الدائرة متناه . وحتى يشارك العالم « الله » على الاقل في صفة واحدة هى ازلية الحركة . كان التصور الدائرى في التاريخ القديم عند قدماء الشرقيين وقدماء اليونان وحتى عند ابن خلدون في حضارتنا القديمة وعند بعض الفلاسفة المعاصرين في الحضارة المجاورة (٥.٤) هو أفضل تصور يمكن التعبير به عن البدء ثم العود على البدء وتفسير التاريخ في حلقات متصلة تبدأ وتعود سواء كانت تبدأ من الصفر أو تحتوى بداخلها على عنصر تقدم في صورة حركة

(٥.٣) مقالات ج ١ ، ص ٢٠٣ .

(٥.٤) هو نيتشة في فكرة العود الأبدى . L'éternel retour

لولبية ، وفي الامثلة الشعبية « تدور الدائرة » أو « تدور عليه الدوائر »
أء « ودارت الايام » تمثل صورة القدر الذى لا مفر منه وبالتالي تكون
الحقيقة فى الحس الشعبى أيضا دائرية .

ولما كانت الاجسام المشعة أكثر شفافية من الاجسام المعتمة كانت
الروح أقرب الى النور منها الى الظلام ، ولكنه نور السبائك حتى لا يضحى
بالجسم فى سبيل الإشعة . وبالتالي تتحد لفة النور ولفة الجسم باتحاد
التنىء والشعور ، الشئء المعتم والشعور المضىء فيصبح المعبود جسما
شفافا أو سبيكة صافية أو جسما نورانيا أو لؤلؤة مضيئة . وقد تتغلب
لفة النور على لفة الجسم فيكون المعبود نورا خالصا من غير بدن
ولا جسم ، نورا ساطعا ليس على أية صورة (٥.٥) . ولفة النور
الخالص هى اللغة المفضلة عند الصوفية ، وهى لفة تجمع بين التجسيم
والتنزيه . فالنور جسم شفاف . وبالتالي فلفة النور ليست لفة خارجية
أو أثرا أجنبيا بل لفة موجودة فى كل نزعة صوفية تعبر عن ماهية التجربة
الروحية وبنائها المزدوج وتحويلا للصراع السلبي فى الواقع الى صراع
ايجابى فى العواطف والقيم وتعبيرا مجسما عن هذا الصراع بلفة النور
والظلمة . وصور انوار والنار صور ملائمة للمعبود الجسم الذى هو فى
نفس الوقت أكثر من جسم لانه يسمع أو يضىء (٥.٦) .

وقد يكون المعبود هو الفضاء أى جسم تحل الاشياء فيه ، ليس
بذى غاية ولا نهاية (٥.٧) . فالفضاء صورة الاتساع ، وهو ليس بجسم

(٥.٥) يرى هشام بن الحكم أن ربه نور ساطع له قدر من الاقدار
فى كل مكان دون مكان كالسبيكة الصافية يتألا كاللؤلؤة المستديرة من
جميع جوانبها ، كالبلورة ، كالشمع الذى من أى جانب نظرت اليه كان
ذلك الجانب وجهه ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٢ ، ص ١٠٤ ، ص ٢٥٧ ،
الفرق ص ٦٥ ، اعتقادات فرق ص ٦٤ .

(٥.٦) يعزو اهل السنة التجسيم الى أثر خارجى هو الاثر الثانوى
زيادة فى اخراج المجسمة من الدين ، الفرق ص ٢١٦ .

(٥.٧) هذه مقالة احدى فرق المجسمة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٥٨ ،
اعتقادات فرق ص ٦٤ ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٢ — ١٠٤ .

ولكن الاشياء قائمة به . فصورة الفضاء تجمع بين الصورة والجسم ، فلا هو صورة لان الفضاء جسم ولا هو جسم محدد . عين فيكون حينئذ صورة . هو اثبات للمكان ونفى له ، في كل مكان وفي مكان ، في السماء وفي الافق ، وسط في كل الاتجاهات ، الامام والخلف ، الاعلى والاسفل ، اليمين واليسار ، محيط بالانسان من جميع جوانبه ، وسط بين الحركة والنبات ، لا يتحرك لانه ثابت ، وليس بثابت لانه يتحرك ، فالرياح والكواكب والطيور تتحرك فيه . وهو وسط بين النور والظلمة ، مرة مظلم بالليل ومرة منير بالنهار وفي ضوء القمر ، وسط بين السماء والارض يجمع بينهما بل ويوجد بينهما في الافق ، وسط بين العتمة والشفافية ، فالفضاء ليس شفافا لانه محمل بجسيمات الاترية وليس معتما لانه يسبح بالرؤية . صورة الفضاء اذن افضل صورة تعبر عن مقتضيات التشبيه والتنزيه فهو جسم ولكن لا حدود له ، كما يجمع بين الحس والعقل ، فهو مرئى بالحس ومعقول بالذهن .

وقد يكون المعبود أحد مظاهر الطبيعة او مشابهها لها او اقل منها . فمثلا يكون الجبل أعظم منه لان الجبل شاهق عظيم جليل (٥٠٨) ، مما يدل على أن المعبود افتراض محض ، وأن الجسم باحث عن الطبيعة لا عن الجسم . التجسيم احساس بالطبيعة مختلط بعواطف التأليه الناشئة عن ظروف نفسية واجتماعية ، لكن الاحساس بالطبيعة هو الغالب . وقد عينت عواطف التأليه المعبود وحددته رغبة في الامساك بشيء لا يضيع تعويضا عن الحق الضائع .

واحيانا يخف التجسيم للغاية ويقترب من التنزيه بل وتستعمل عباراته وصوره . حينئذ يكون المعبود مشابها للجسام من جهة وان لم

(٥٠٨) لقي أبو الهذيل هشام بن الحكم في مكة عند جبل أبي قبيس فسأله أيهما أكبر معبوده أم الجبل ؟ قال فأشار إلى أن الجبل يوفى عليه وأن الجبل أعظم منه ، مقالات ج ١ ، ص ٢٥٧ ، الفرق ص ٦٦ ، ص ٢٢٧ .

يكن جسما ، فما بين المعبود وبين الاجسام مجرد تشابه (٥٠٩) . هو جسم لا كالأجسام أو جسم خارج عن جميع صفات الجسم ، ليس بطويل ولا عريض ولا عميق ، لا يوصف بلون ولا طعم ولا مجسة ولا شيء من صفات الاجسام . هو موجود فقط ، ويقتصر على هذه الصفة دون غيرها من الصفات . يقل التعيين بالصورة ، ويصبح جسما دون صورة لا كالأجسام . تعنى جسم أنه موجود دون أن تكون له أجزاء مؤلفة وأبعض ملتصقة . وهى فى حقيقة الامر عبارات لا تدل على شيء لانها تنفى ما تثبت . هى مجرد صورة ورغبة فى الإبقاء على توازن الشعور بين الحس والعقل ، وهو أقرب الى تصور بعض المنزهة (٥١٠) . فى هذه الحالة يطغى التنزيه على التجسيم ويتحول المعبود الى جسم لا كالأجسام ، وشى لا كالأشياء (٥١١) . وقد يكون التشبيه مطلقا بلا تعين فيكون المعبود

(٥٠٩) يرى هشام بن الحكم أن بين المعبود وبين الاجسام المشاهدة تشابها من جهة من الجهات . ولولا ذلك ما دلت عليه . هو جسم من غير صورة أو جسم لا كالأجسام . هو جسم ذو أبعض لا يشبهها ولا تشبيهه ، جسم خارج عن جميع صفات الجسم ، ليس بطويل ولا عريض ولا عميق ، ولا يوصف بلون ولا طعم ولا مجسة ولا شيء من صفات الاجسام ، وأنه ليس فى الأشياء ولا على العرش الا على معنى أنه فوقه غير مماس له وأنه فوق الأشياء وفوق العرش ، ليس بينه وبين الأشياء أكثر من أنه فوقها ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٤ ، ص ٢٦٠ ، ج ٢ ، ص ١٨٠ ، الفرق ص ٦٦ ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٣ — ١٣٦ ، وفى رأى ابن الراوندى أن هذا القول أقل شناعة من قول المعتزلة بأن الله شيء ليس بجسم . ويرد الخياط عليه بأن قول الرافضة بمنع تشابه الله مع الاجسام متناقض مع قولهم بأنه يتحرك ويسكن ويدنو ويبعد ، وأنه ذو صورة وقدر وهيئة ، الانتصار ص ١٠٣ — ١٠٧ .

(٥١٠) ترى المعتزلة أيضا أن الله شيء لا كالأشياء ، الفرق ص ٢٢٥ .

(٥١١) قالت احدى فرق الرافضة ان ربهم ليس بصورة ولا كالأجسام ، وتعنى جسم أنه موجود ، ولا يثبتون البارى ذا أجزاء مؤلفة وأبعض متلاصقة ، ويزعمون أن الله على العرش مستو بلا مماسة ولا كيف ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٤ ، ومنهم من تستر بالبلكفة فقال هو جسم لا كالأجسام وله حيز لا كالأحياء ، نسبته الى حيزه ليس كنسبة الاجسام الى أحيائها ، ينفون جميع خواص الجسم حتى لا يبقى منه الا الاسم ، وهؤلاء لا يكفرون بخلاف المرححين بالجسمية ، الدوائى ج ٢ ، ص ١٦٣ .

شبيها بخلقه وهو ما يعنيه البعض بدلالة المخلوق على الخالق . فهناك شيء واحد ذو طرفين . فإذا كان الخلق يعنى حركة الخالق للمخلوق فإن المعرفة تعنى الحركة المقابلة من المخلوق الى الخالق كما تقول الصوفية الذين يشاركون أيضا في التشبيه (٥١٢) .

(ج) الجوهر : لما فرضت الطبيعة نفسها على التوحيد في التجسيم والتشبيه على حد سواء في تصور المعبود على أنه جسم طبيعي له حد ولون وطعم ورائحة ويمكن رؤيته كان الجسم أكثر تعبيرا عن الروح من المجرد ، الجسم الميتافيزيقي ، الانطولوجي ، الوجود ، الشيء ضد المبدأ الفارغ ، الهوية الصورية الذي يخاطر التنزيه بإثباته . لذلك يفصل التعبير بالجواهر ، فيكون المعبود جوهرًا أي جسمًا لكن أكثر عظمة وجلالا . كل الاجسام جواهر ولكن ليست كل الجواهر أجساما . هناك الجواهر الخالصة والمفارقة كما يتصورها الفكر الديني . فاعتبار المعبود جوهرًا لا جسمًا ابتعاد عن التجسيم في الطبيعة وأقتراب من التنزيه في العقل في محاولة الشعور ايجاد التوازن بين قطبيه : الحس والعقل (٥١٣) . وليس في ذلك أي أثر خارجي (٥١٤) . فالجواهر هو الجسم حسب الثقافة

(٥١٢) يقول ابن الراوندي : يشه الاجسام التي خلقها من جهة من الجهات ولولا ذلك ما تلت عليه ، مقالات ج ١ ، ص ٢٥٧ ، وهذا أيضا رأى الشيبانية (الثعلبية العجاردة الخوارج) مقالات ج ١ ، ص ١٦٨ .

(٥١٣) وصف محمد بن كرام معبوده في كتابه « عذاب القبر » وفي بعض كتبه بأنه جوهر وقال : ان الله أحد- الذات ، أحدى الجوهر وان كان اتباعه لا ببوحون بلفظ الجوهر خوفا من الشناعة عند الأشاعرة وإطلاقهم اسم الجسم أشنع من اسم الجوهر ، الفرق ص ٢١٦ ، عند الكرامية الله جسم وجوهر ، اعتقادات فرق ص ٦٧ ، التمهيد ص ١٠٤ .

(٥١٤) يرى البغدادي في مفهوم الجوهر اثرا نصرانيا ، الفرق ص ٢١٦ ، الملل ج ٢ ، ص ١٢ ، ص ١٩ ، وهو رأى أهل السنة بوجه علم في أن المفهوم وارد من المجوس والصابئة والدةرية والنصارى (الملكية والنسطورية واليعقوبية والهارونية) . لذلك يرفض أهل السنة الجوهر في معرض رفض الجوهر الميتافيزيقي أو رفض نظريات الحلول

المعاصرة في ذلك الوقت عند القدماء ، وهو يسمح بالتعبير عن الجسم
الفريد وهو المعبود بل انه أكثر ملائمة في التعبير عن مضمونه من لفظ
الجسم . هي اذن عملية استعارة لغوية لا أكثر بل انها ليست استعارة
لان لفظ الجوهر أصبح شائعاً في ثقافة العصر عند القدماء ومتداولاً بينهم
على حين أصبح لفظ « الجسم » قديماً لا يستطيع أن يعبر عن كل
مضمونه (٥١٥) . ويرفض أهل السنة اثبات هذا الجوهر الذي ليس هو
جسم أو عرض ، واحد بالذات ، قابل للمتضادات ، قائم بنفسه ،
لا يتحرك ، لا مكان له ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا يتجزأ أو يحمل
من كل عرض عرضاً واحداً فقط كاللون والطعم والرائحة والمجسدة لان
البرهان العقلي والدليل الحسي ينفيانه . فالحس لا يشاهد الا الجوهر
الحسي ، والعقل لا يعرف الا واجب الوجود ، وهو الخالق (٥١٦) . ويذكر
انقدماء مثلاً للجوهر الباري ، والنفس ، والهوى ، والعقل ، والصورة .
والهوى هي لطيفة أو الخمرة أو الجسم العاري عن الاعراض والابعاد .
وزاد البعض الخلاء والمدة أي المكان والزمان ثم الجوهر الفرد . ويرفض
الفقهاء اللفظ لانه لا يستمد شرعيته من اللغة أو من الشرع حتى ولو كان
بمعنى يتفق مع صفات الله (٥١٧) . والحقيقة أن لفظ الجوهر لفظ مشتبه
لانه يشير الى الجوهر الطبيعي أي الجسم المتحيز القابل للاعراض والجوهر

والتجسيد وذلك عن طريق اثبات أن الجوهر في مصطلح المنكبين هو
المتحيز وهو ما يستحيل على البري ، وكذلك رفض الاقائيم الثلاثة الوجود
والحياة والعلم ، الاب والابن (الكلمة) والروح القدس ، ورفض حؤول
اللاهوت بالناسوت والكلمة في المسيح ، الارشاد ص ٤٦ — ٥١ ، المسائل
ص ٣٥١ — ٣٥٢ ، التمهيد ص ٧٨ — ٨٦ ، الشامل ص ١٤٣ ، غاية
المرام ص ١٨٤ — ١٨٥ .

(٥١٥) « التراث والتجديد » ، موقفنا من التراث القديم ، ص ١٩٤ —
١٩٦ .

(٥١٦) الفصل ج ٥ ، ص ١٤٣ — ١٤٧ ، ويرى ابن حزم ان
اعتبار النفس جوهرًا قول العطار أحد رؤساء المعتزلة طبقاً لنظرية الجزء
الذي لا يتجزأ وهو الجوهر ، فالقيام بالنفس صفة لله وليس للجوهر .

(٥١٧) هذا هو موقف ابن حزم والغزالي ، الاقتصاد ص ٢٣ — ٢٤ .

المتناهي يبقى أى الجسم اللامتحيّز غير القابل للاعراض . فمقد لا يعنى
الجوهر بالضرورة الجوهر الالهى كما هو الحال عند النصارى بل قد
يعنى الجوهر الطبيعى أى الجسم ، ويكون نفى الجوهر ليس نفيا للجسم
الطبيعى بل نفى للجسم الالهى أى للجوهر المفارق لان الله لا يتحيّز
وليس بجسم ولا تطرأ عليه الاعراض وليس حائثا (٥١٨) .

ويحاول أهل السنة تنفيذ التجسيم بحجج منطقية اجمالية أو تفصيلية
مع أن التجسيم موقف نفسى اجتماعى خالص ينشأ منه تصور عقلى .
ولا يمكن فهمه الا بالرجوع الى هذا الموقف الاول الذى منه نشأ . لذلك
جاءت حججا باردة فى معظمها تقنع العقل ولكن لا تشفى غليل جماعات
الاضطهاد التى تبحث عن الحق الضائع وتريد أن تمسكه باليد وتراه
بالعين . مثلا لو كان جسما للزم التحيز والتركيب والحدوث والاضداد
والمقدار والاعراض والقسمة والتجزئة والجهة والمكان والزمان والابعاد ،
والطول والعرض والعمق ، والاجتماع والافتراق ، والكيف والكم . ويسهل
الرد عليها بأنه جسم لا كالأجسام بلا كيف أى بمفهوم الاشاعرة نفسه .

(٥١٨) يورد الاشعرى فى مقالاته أربعة معان للجوهر (أ) القائم
بذاته وهو المعنى عند النصارى . (ب) القائم بالذات القابل للتضادات
عند الفلاسفة وهو جوهر بسيط لا تركيب فيه ، موجود لا فى موضوع .
(ج) الحامل للاعراض عند المتكلمين (الجبائى) . (د) الحامل للاعراض
احتمالا (الصالحى) . مقالات ج ٢ ، ص ٨ ، ويورد الجوينى أربعة
معان أخرى : (أ) ما يقبل العرض وهما المعنيان السابقان الثالث
والرابع . (ب) ما يشغل الحيز أو المتحيّز عند بعض الاثمة (وحصول
الجوهر فى الحيز صفة قائمة به) . (ج) كل جزء (القاضى) ، وبعض
الاثمة (ما له حظ من المساحة) . (د) ما تحيز فى الوجود (المعتزلة)
الشامل ص ١٤٢ — ١٤٣ ، المعالم ص ٢١ ، والتحيز نفسه له معان كثيرة
منها الوجود الذى لا يوجد ، والجرم (القاضى) والذى له حظ من المساحة
(القاضى) ، والذى وجوده جوهر (القاضى) . وعند بعض الاثمة التحيز
تقدير مكان ، وهو تحيز بنفسه . التحيز من صفات النفس والدليل عليه
الجرم وأنه صفة قائمة بالذات وليس معنى ينفصل عنه . وما يجب للجوهر
التحيز وقبول العرض والقيام بالنفس ، وما يجوز عليه طرؤ الاعراض
ويستحيل عليه الانقلاب الى ضده ، الشامل ص ١٥٦ ، ص ١٦٥ — ١٦٦ .
وعند أبى الهذيل والجبائى ليس كل جوهر جسما ، وعند الصالحى كل
جوهر جسم ، مقالات ج ٢ ، ص ٨ .

أو : لو كان جسما للزم الترجيح والاحتياج والاختصاص والافتقار . والرد عليها أنها مفاهيم انسانية خالصة وليست حجة عقلية . مما يدل على أن « الله جسم » عبارة تعبر عن موقف نفسى اجتماعى وليس لها معنى ذهنى . وعبرة قد لا تثبت شيئا مثل جسم لا كالأجسام بل تنفى ما تثبت ، خطوة الى الامام خطوة الى الخلف ، تعبر عن توتر الشعور بين التشبيه والتنزيه . ولا مشاحة فى الالفاظ لان أسماء الاله توقيفية ولا يليق قياسها بما لا يليق (٥١٩) . وتكشف حجج التجسيم عن التشبيه واستحالة تصور الله الا فى مقولات انسانية خالصة ممثلا : كل موجودين لابد أن يكون أحدهما ساريا فى الآخر كالجواهر والعرض أو مبينا فى الجهة كالسما والارض أو أن الجسم يقتضى الحيز والجهة لكونه قائما بالنفس والله لا يشارك فى ذلك ، كلاهما قياس للغائب على الشاهد ، وهو قياس انسانى خالص (٥٢٠) . كما يصعب اثبات التجسيم بحجج عقلية منطقية صرفة اذ يسهل نقدها . فالقول مثلا بأنه لا يوجد فى العقول الا جسم أو عرض فلما بطل أن يكون البارى عرضا كان جسما هو قسمة ناقصة . والقول بأنه لا يصح الفعل الا من جسم مغلوط لان الجسم ما له أبعاد ثلاثة ويستحيل أن يطلق على الله (٥٢١) . وهناك أدلة تفصيلية أخرى تقوم على الجدل المنطقى أو على الحجج اللغوية والشواهد النقلية لا تنفى التجسيم بقدر ما تكشف عن التشبيه . يحاول أحدها اثبات أن المؤله ليس جسما بناء على تنفيذ العكس فى قضية شرطية منفصلة وباطال الاحتمالين الضدين معا . فالجسم كثرة والمؤله واحد ، والجسم لفظ

(٥١٩) المواظف ص ٢٧٣ — ٢٧٤ ، المحصل ص ١١٢ ، اللمع ص ٢٣ — ٢٤ ، التنبيه والرد ص ١٩ ، وهى حجج موجهة ضد الكرامية والمشبهة ، ويعطى الرازى أربع حجج يجمعها أن القول بالجسمية يوجب الافتقار والحدوث والتركيب والانقسام وتعدد الآلهة ، الاقتصاد ص ٢٥ ، التمهيد ص ١٤٨ — ١٥٢ ، شرح الاصول ص ٢١٦ — ٢٣٠ و ص ٣٢٠ — ٣٢١ .

(٥٢٠) طوالع الانوار ص ١٥٦ — ١٥٨ ، الفصل ج ٢ ، ص ١١٠ — ١١١ .

(٥٢١) هذه هى الحجج كما يعرضها ابن حزم الفصل ج ٢ ، ص ١١٠ — ١١١ ، الارشاد ص ٤٢ — ٤٤ .

متراضع عليه في دلالة على الموصوف . والحقيقة أن كلا الاحتمالين يقومان على عواطف التأليه بالنسبة للجسم وبالنسبة الى اللغة . فالجسم لا يعنى بالضرورة التكثر ، وأبعاد الجسم لا تعنى بالضرورة التركيب . فالجسم يكون واحدا أيضا بالرغم من أن له أبعادا ثلاثة . ولكن عواطف التأليه فرضت على العالم التكثر من أجل ابقاء الوحدة للمؤله . كما فرضت على اللغة تطابق الاسم مع المسمى والصفة مع الموصوف لا من أجل نظرة اجتماعية للغة ولكن من أجل تخصيص التسمية بالاسم دون الصفة للمؤله وحده . فهو راء دون أن يكون له عين ، وسامع دون أن يكون له أذن (٥٢٢) . ولا كان نفى الجسم قد تم فإن نفى كون « الله » عرضا يكون أسهل لان العرض لا يقوم بذاته ، ويعتمد في وجوده على غيره . وهو صفة زائدة على الذات أى الجوهر . العرض في اللغة ما يعرض في الوجود ولهذا يقال للسحاب عارض « هذا عارض مطرنا » (٥٢٣) . والحجج النقلية مسؤولة عن التجسيم ، والجهة مسؤوليتها عن التشبيه . وقد لا يكون هناك فرق بين التجسيم والتشبيه الا في الدرجة لا في النوع . الفرق الوحيد بين التجسيم والتشبيه هو أن الاول تشبيه المخلوق بالخالق بينما الثانى تشبيه الخالق بالمخلوق (٥٢٤) .

(٥٢٢) اللع ص ٢٣ — ٢٤ ، ودليل آخر يقوم على نفس البناء المنطقى لدى الرازى ، المحصل ص ١١٢ .

(٥٢٣) غاية المرام ص ١٧٩ ، ص ١٨٥ — ١٨٦ ، العضدية ج ٢ ، ص ١٦٢ ، الدوانى ج ٢ ، ص ١٦٢ ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٦ ، النسفية ص ٦١ ، التفتازانى ص ٦١ — ٦٢ ، المواقف ص ٢٧٣ ، شرح الاصول الخمسة ص ٢٢٠ — ٢٣٢ ، ويورد الباقلاوى أربعة أدلة لنفى كون الله عرضا : (ا) لا يخلو اما أن يكون شبيها بالاعراض وبالتالى يكون متضادا أو شبيها بالبعض دون البعض فيكون محدثا . (ب) الاعراض اما لا تبقى وذلك لا يجوز على الله أو تبقى ويقاؤها لمخصص وهذا يستحيل أيضا على الله . (ج) الاعراض اما تدرك أو لا تدرك ، والاول مستحيل والثانى يحتاج الى مخصص ، وهو أيضا مستحيل . (د) الاعراض اما علة أو معلول وليس الله علة بهذا المعنى أو معلولا .

(٥٢٤) كلاهما غلاة الشيعة . الاول أن شخصا له أو فيه جزء من الاله ، والاله متشخص به نسجا على منوال النصارى والطولية في كل أمة . والثانى (المغرية والبيانية والهاشمية) أن الاله على صورة

ه — التشبيه : وهى النزعة الناشئة من التفسير الحرفى للآيات والاحاديث أكثر من نشأتها من موقف نفسى بناء على موقف اجتماعى .
فالتشبيه نظريا نتيجة المنهج الحرفى فى التفسير لآيات تذكر الرأس والوجه والعين واليد واليمين والإصبع والجنب والساق والقدم والنزول والصعود والمجئ والذهاب . ولا دليل على ثبوته الا المنقول ، وبالتالي يكون خارجا عن علم أصول الدين الذى يعتمد على أوائل العقول وشهادات الحس ومعطيات الوجدان ، والنقل فيه لا يعطى الا الظن كما ورد فى نظرية العلم (٥٢٥) . لذلك لا تظهر هذه الصفات فى بعض المؤلفات المتقدمة (٥٢٦) .
وإذا ظهرت فانها تكون مع صفات التشبيه مثل الاستواء والعين والوجه واليد والجنب واليمين والساق والمجئ على أنها دلائل سمعية لاثبات كون الاله جسما وليست كصفات مستقلة زائدة على الصفات السبع أو داخلة فيها (٥٢٧) .

ولا يوجد احصاء دقيق لها أو ترتيب معين أو مكان خاص . فقد يأتى اثبات اليد والوجه والنفس بعث اثبات الصفات السبع ورفض تفسيراتها المجازية بالمعانى (٥٢٨) . وقد تأتى صفات الوجه واليدين والعين بعد ذكر الصفات (٥٢٩) . وقد تذكر مع الاستواء (٥٣٠) . وثبتت صفات السلوب (الذات) وصفات الثبوت السبع على أنها صفات مختلف عليها مثل البقاء والتكوين عما يثبتته الاشعري من صفة اليد وراء القدرة ،

انسان ونسج على منوالهم بمشبهة الصفاتية تمسكا بقول الرسول « خلق الله آدم على صورة الرحمن » وفى رواية أخرى « على صورته » ، النهاية ص ١٠٣ — ١٠٤ .

(٥٢٥) انظر الفصل الثالث ، نظرية العلم ، ثامنا : الأدلة .

(٥٢٦) الملح .

(٥٢٧) شرح الاصول الخمسة ص ٢٢٦ — ٢٣٠ .

(٥٢٨) الفتحة الاكبر ص ٨٥ .

(٥٢٩) الانصاف ص ٢٤ .

(٥٣٠) أصول الدين ص ١٠٩ — ١١٤ .

وصفة الوجه وراء الوجود ، والاستواء كصفة (٥٣١) . وكذلك تذكر صفات الاستواء والعينين والجنب-والقدم والاصبع والتكوين من الصفات المختلف عليها مع البقاء والقدم في آخر الصفات والافصاف (٥٣٢) . وهكذا تظهر صفات التشبيه مرة مع أوصاف الذات ومرة مع صفاتها ، مرة كصفات مستقلة ومرة كتشبيهات لصفات موجودة بالفعل ، وقد تطفئ حتى على بعض أوصاف الذات وتحيلها الى تشبيهات مثل الوجود والقدم والبقاء . ولكن مكانها الطبيعي في الغالب هو في التوحيد ونفى التشبيه سواء كان ذلك في الذات أو الصفات أو الاسماء . فيذكر أحيانا الوجه واليد والعين والجنب والقدم والاصابع والتنزل وصفات المكان ومعها بعض صفات الاسماء كالعزة والرحمة والامر والقدرة وبعد أوصاف الذات مثل النفس والذات (٥٣٣) . ويجوز اليد والساق والاصبع والقدم بعد اثبات القدم وتجويز الوجود واثبات الوجدانية وتجويز الشئبة والنفس ونفى الشبه (النور) (٥٣٤) . ويستمر الاضطراب في ايجاد مكان لصفات التشبيه ويردها بين الذات والصفات والاسماء . فتأتى اليدان والعينان والوجه والجنب والساق والمجىء والنزول والنور مع الاسماء بعد أوصاف الذات وصفات المعانى السبع (٥٣٥) . وقد تأتى مع الصفات السبع ومن خلالها بعد الكلام والاستواء وقبل الارادة واثباته مع السمع والبصر (٥٣٦) . وتأتى بعد الصفات كجزء من مسألة اثبات الصفات أو نفيها . وقد لا تظهر مسائل اليدين أو الكرسي أو العرش الا في نهاية التوحيد العملى بعد أن تحول التوحيد الى عمل وكأن التشبيه كتصور ضرورى في التوحيد كعمل (٥٣٧) . ونظرا لارتباط التشبيه بالتجسيم وتمايزه عنه يظهر نفى

(٥٣١) المحصل ص ١٣٥ — ١٣٦ ، طوالع الانوار ص ١٨٤ .

(٥٣٢) المواقف ص ٢٩٦ — ٣١٠ .

(٥٣٣) الفصل ج ٢ ، ص ١٤٧ — ١٥٣ .

(٥٣٤) بحر الكلام ص ١٩ — ٢٢ .

(٥٣٥) الارشاد ص ١٥٥ — ١٦٤ .

(٥٣٦) الابانة ص ٣٥ — ٣٩ .

(٥٣٧) كتاب التوحيد ص ١٨٢ .

الإبعاث عن الصانع ضد جسم الإنسان وصورته والوجه واليد ، ونفى التبعض والتجزئ والتركيب والتناهي بعد اثبات صفات الوجدانية والقسم وظهور الصفات السبع ونفى العرض والجسم والجوهر والصور (الأعضاء) والحد والعد (٥٣٨) .

وقد تدخل في صفات التشبيه صفات أخرى مثل الاستواء اقرب ائى الوصف الخامس للذات وهو القيام بالنفس واستحالة الجهة والمكان (٥٣٩) . وقد تدخل صفات أخرى لا تشير الى جسم الانسان بل الى افعاله مثل التكوين (٥٤٠) . وقد تأتى صفات أخرى مثل ادراك الشم والذوق واللمس (٥٤١) ، او صفات اقرب الى الانفعالات او الاسماء او الارادات مثل الرحمة والكرم والرضا والسخط (٥٤٢) . وقد تظهر أوصاف الذات السابقة مثل الوجود والقدم والبقاء وكأنها صفات تشبيه (٥٤٣) . ويمتد الامر الى اثبات الصفات ، العلم وراء المعلوم ، والعالمية وراء انعالم عند مثبتى الاحوال (٥٤٤) . او عند الصفاتية اثباتا لليد وراء القدرة والوجه وراء الوجود (٥٤٥) . يقع التشبيه اذن فى الذات كما يقع فى انصفات (٥٤٦) . وبعد اثبات الصفات من السهل الوقوع فى التشبيه

(٥٣٨) أصول الدين ص ٧٣ — ٧٦ ، النسفية ص ٦٣ ، الانتصار ص ١٤٤ — ١٤٨ .

- (٥٣٩) هذا هو موقف الاشعرى والاسفراينى .
(٥٤٠) قالت الحنفية انها صفة قديمة تغاير القدرة .
(٥٤١) هذا عند القاضى .
(٥٤٢) هذا عند عبد الله بن سعيد .
(٥٤٣) هذا أيضا عند عبد الله بن سعيد .
(٥٤٤) بالاضافة الى مثبتى الاحوال هو أيضا رأى أبى سهل الصعلوكى .
(٥٤٥) هذا هو رأى الاشعرى .

(٥٤٦) اثبات الصفات هو مذهب عبد الله بن كلاب والاشعرى والاسفراينى وعبد الله بن سعيد ، المحصل ص ١٣٥ — ١٣٦ ، بحر الكلام ص ١٨ — ٢٤ ، ويقترب منهم الحشوية ، غاية المرام ص ١٣٥ — ١٣٨ . كتاب التوحيد ص ١٨٢ .

باعتبارها اعضاء « الله » ومن ثم ينتهى اثبات الصفات الى التشبيه
واحيانا الى التجسيم فى حين ينتهى نفى الصفات الى التنزيه . اثبات
الصفات زائدة على الذات يؤدى الى التشبيه غالبا والى التجسيم احيانا
فى حين ان اعتبار الصفات عين الذات يؤدى الى التنزيه (٥٤٧) . والكل
لا يجب التوقف فيه اثباتا للصفات وبالتالي التشبيه او يجب تأويله بحيث
لا يخرج عن الاوصاف والصفات (٥٤٨) .

ولا يوجد ترتيب معين لصفات التشبيه . ولكن ابقاء على بناء
الصورة تشهل كل جوانب الانسان : الراس والجسم والاطراف . وفى
الراس الوجه والعينان ، وفى الجسم الجنب ، وفى الاطراف اليد واليمين
والاصبع والساق والقدم . لذلك يمكن تقسيم آيات التشبيه الى اربع
مجموعات رئيسية .

(١) آيات الراس والوجه والعينين . ويرجع اثبات صفاتها الى
التفسير الحرفى للآيات ورفض نفىها خوفا من التعطيل . والقول بصفة
بلا كيف هو مثل القول بجسم لا كالأجسام ، خطوة الى الامام وخطوة الى
الوراء ، اقدام ثم احجام ، تشبيه ثم تنزيه ، فالصفة لا يتركها الانسان
الا على نحو معين ، ولا توجد صفة تشبيه بلا احالة الى شىء .

وللرأس اولوية على البدن نظرا لانها تحتوى على مراكز السمع
والبصر (٥٤٩) . ولكن لا تظهر اشارة الى الرأس بقدر ما تظهر صفات

(٥٤٧) الفرق ص ٢٢٥ .

(٥٤٨) طوابع الانوار ص ١٨٤ ، المحصل ص ١٣٥ — ١٣٦ ،
بحر الكلام ص ١٨ — ٢٤ ، غاية المرام ص ١٣٥ — ١٣٨ ، كتاب
التوحيد ص ١٨٢ .

(٥٤٩) يذكر الرأس فى القرآن ١٨ مرة منها ١١ مرة جمعا وهو
ما يستحيل على الله ومنها ٩ مرات مضافة الى ضمير الجمع رؤوسكم
(٣ مرات) ، رؤوسهم (٦ مرات) وهو أيضا مستحيل على الله .
ويشير اللفظ الى رأس البشر ورؤوسهم أما رأس هارون أو يحيى أو
المريض أو السجين أو المؤمن فى مسح الوضوء أو الكافر مطاطاً الرأس

الوجه والعينين . ولا يعنى الوجه العضو أى واجهة الرأس ولا يعنى حتى الجبة أى الإمام والصدارة بل الذات والوجود والحقيقة ، وبالتالي فمن ضرورة المجاز والتأويل ليس خروجاً على النص بل التزام بقواعد اللغة (١٥٥٠) . وأثبت أن أوجه الله هو الله أثبات الاعضاء منفصلة

=

أو المنافق الذى يلويها ، ولا تستعمل لله على الإطلاق . وفى غاب استعمالاتها (١٥ مرة) لها معنى سلبي إما شديداً من اللحية تأنيهاً كما فعل موسى « وألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه » (٧ : ١٥٠) . « قال يا ابن أم لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي » (٢٠ : ٩٤) أو بتشعر الأبيض رمزا لكبر السن كما هو الحال مع يحيى « قال رب انى وهن العظم منى واشتعل الرأس شيئا » (١٩ : ٤) ، أو رأس المريض « فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام » (٢ : ١٩٦) ، أو السجين المحكوم عليه بالاعتام تنوش في لحمه الطيور الجوارح بعد الصلب « وأما الآخر فيصلب فتكلك الطير من رأسه » (١٢ : ٤١) . « انى آرائى أحمل فوق رأسى خبزا تكلك الطير منه » (١٢ : ٣٦) ، وأما موطن صب العذاب للكافرين « ثم صبوا فوق رأسه من عذاب الحميم » (٤٤ : ٤٨) ، « يصب من فوق رؤوسهم الحميم » (٢٢ : ١٩) ، أو رؤوس الشياطين « انها شجرة تخرج فى أصل الجحيم ، طلعتها كأنه رؤوس الشياطين » (٣٧ : ٦٥) . أو حسرة وندما « ثم نكسوا على رؤوسهم لقد علمت ما هؤلاء ينطقون » (٢١ : ٦٥) ، « ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم عند ربهم » (٣٢ : ١٢) ، أو لويها نفاقا « وإذا قيل لهم تعالوا يستغفر لكم رسول الله لووا رؤوسهم » (٦٣ : ٥) ، والمجاز واضح فى الاستعمالات فى رأس المال « ان ثبتم فلکم رؤوس أموالکم لا تظلمون ولا تظلمون » (٢ : ٢٧٩) .

(٥٥٠) عند ابن كلاب الوجه والعينان صفات بالخبر لا هما الله ولا هما غيره مقالات ج ٢ ، ص ٢٠٣ ، ص ١٨٣ ، وعند أهل السنة وأصحاب الحديث لله وجه وعينان . وأثبت الأشعرى الوجه فى أحد القولين وكذلك الاسفراينى . وعند السلف صفة زائدة . وفى قول آخر وافقه القاضى على انه الوجود . والمثبة كالصفاتية فى اثبات الوجه . والوجه عند عباد يعنى الوجود ، وعند غيره من المعتزلة مثل أبى الهذيل وسليمان بن جرير أنه الله ، وعند الزيدية وجه الله أيضا هو الله ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٣ ، الفصل ج ٢ ، ص ١٤٧ — ١٤٨ ، الإبانة ص ٣٥ ، مقالات ج ١ ، ص ١٣٨ ، ص ١٤٤ ، وقد نفت الجهمية أن يكون لله وجه ، الإبانة ص ٣٥ . ينكر عباد بن سليمان الوجه والنفس والذات

=

عن الذات بل تكون هي والذات شيئاً واحداً حتى تقل حدة التشبيه ،

=

والعين واليدين والجنب خارج القرآن ، مقالات ج ١ ، ص ١٢٦ ، ص ٢٤٤ ،
ج ٢ ، ص ١٦٥ ، وقد أنكرت المعتزلة جميع الأعضاء إلا الوجه مقالات
ج ١ ، ص ١٤٨ ، ص ٢٢٨ ، ص ٢٦٦ ، وعند انتظام ومعتزلة بفقدان
أن الوجه لا يقال لله إلا توسعاً مقالات ج ١ ، ص ٢٤٤ ، ويبقى الرب
من غير اثبات وجه ويقال هو الله . مقالات ج ١ ، ص ٢٢٨ ، ص ٢٦٦
وتذكر المصنفات بعض الآيات القرآنية التي ذكرت الوجه التحقيق ص ٩٥ ،
غاية المرام ص ١٤٠ ، شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٧ ، الإنصاف
ص ٢٤ ، المواقف ص ٢٨٨ ، أصول الدين ص ١٠٩ — ١١٠ ، الإرشاد
ص ١٥٧ ، وقد ذكر لفظ الوجه ٧٥ مرة في القرآن منها ٣ مرات أفعال
وجه بمعنى اتجه وهو أحد معاني لفظ الوجه « انى وجهت وجهى للذى
فطر السموات والأرض حنيفاً » (٦ : ٧٩) ، « وهو كل على مولاه أينما
يوجهه لا يأت بخر » (١٦ : ٧٦) ، « ولما توجه تلقاء مدين قال عسى ربي
أن يهدينى سواء السبيل » (٢٨ : ٢٢) . ومرة واحدة اسماً بمعنى اتجاه
أو وجهة « ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات » (٢ : ٢٤٨) ،
ومنها أيضاً « وجيها » أى حسن الوجه والاستقبال والمال مرتين خاص
بالسيد المسيح « اسمه المسيح عيسى بن مريم وجيها فى الدنيا والآخرة »
(٣ : ٤٥) ، « فبرأه الله مما قالوا وكان عند الله وجيها » (٣٣ : ٦٩) ،
وقد استعمل اللفظ ٣٤ مرة مفرداً ، ٣٨ مرة جمعاً ومستحيل أن يشار
إلى وجوه الله بالجمع مما يدل على أن المعنى الغالب هو الاستعمال
الإنسانى أى الوجه الإنسانى . ومنها ٢٤ بلا ضمير ، ٤٨ بضمائر ملكية
١٧ مرة مخاطب ، ٣١ مرة غائب ، مرتين متكلم مما يدل على نسبة الوجه
إلى شخص . والاهم من ذلك كله أنه من بين ٧٢ مرة لم يذكر وجه الله
إلا ١١ مرة فى حين ذكر وجه الإنسان ٦١ مرة أى أن الاستعمال الغالب
للإنسان لا لله . ومن هذه المرات إحدى عشرة ثلاث فقط تشير إلى
وجه الله بمعنى حضور أو وجود أو حقيقة « ولله المشرق والمغرب فأينما
تولوا فثم وجه الله » (٢ : ١١٥) ، « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام »
(٥٥ : ٢٧) ، « لا اله الا هو ، كل شيء هالك إلا وجهه » (٢٨ : ٨٨) ،
أما المرات الثماني فكلها بمعنى الغاية والهدف والنية والقصد وهو معنى
الاتجاه الذى للفعل مثل « وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله » (٢ : ٢٧٢) ،
« والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم » (١٣ : ٢٢) ، « ذلك خير للذين
يريدون وجه الله » (٣٠ : ٣٨) ، « وما آتيتهم من زكاة يريدون وجه
الله » (٣٠ : ٣٩) ، « انما نطعمكم لوجه الله » (٧٦ : ٩) ، « وما لأحد
عنده من نعمة تجزى إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى » (٩٢ : ٢٠) ، « ولا
تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه » (٦ : ٥٢)

=

ذات مجردة من ناحية وصفات مشبهة من ناحية أخرى ، فالذات المتوحدة

=.

« واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه » (١٨ : ٢٨) . أما الاستعمالات الانسانية الاخرى فانه تشير الى وجه ابي يوسف ثلاث مرات « اقتلوا يوسف أو اطرحوه ارضا يخل لكم وجهه اييكم » (١٢ : ٩) ، « اذهبوا بقميصي هذا فالقوه على وجه ابي يأت بصيرا » (١٢ : ٩٣) ، « فلما ان جاء البشر القاه على وجهه فارتد بصيرا » (١٢ : ٩٦) ، واما تشير الى وجه الرسول مأمورا بالتوجه الى القبلة (٧ مرات) ، « قد نرى تقلب وجهك في السماء ، فلنولينك قبلة ترضاها » (٢ : ١٤٤) ، « فول وجهك شطر المسجد الحرام » (٢ : ١٤٤) ، « ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام » (٢ : ١٤٩) ، « فأتهم وجهك للدين حنيفا » (٣٠ : ٣٠) ، « فأتهم وجهك للدين القيم » (٣٠ : ٣٠) ، ويشير استعمال شائع الى وجه المؤمنين (١٥ مرة) من حيث اسلام الوجه لله « بلى من اسلم وجهه لله وهو محسن » (٢ : ١١٢) ، « فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله » (٣ : ٢٠) ، « أو التوجه لله » انى وجهت وجهي للذى فطر السموات والأرض حنيفا » (٦ : ٧٩) ، « (٢٤ : ٨٣) والوجه الابيض يوم القيامة » يوم تبيض وجوه « (٣ : ١٠٦) ، « أو الوجه النضر » وجوه يومئذ ناضرة « (٧٥ : ٢٢) أو الوجه المسفر « وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة » (٨٠ : ٢٨) ، « أو الوجه الخاشع » وجوه يومئذ خاشعة « (٨٨ : ٢) ، أو الوجه الناعم « وجوه يومئذ ناعمة » (٨٨ : ٨) أو الوجه في الدنيا المتجه نحو القبلة « وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره » (٢ : ١٤٤) ، « (٢ : ١٥٠) ، « ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب » (٢ : ١٧٧) أو مسح الوجه في الوضوء « فامسحوا بوجوهكم وايديكم » (٤ : ٤٣) ، « (٥ : ٢٦) ، « فاغسلوا وجوهكم » (٥ : ٦) ، أو التوجه الى المسجد « واقيموا وجوهكم عند كل مسجد » (٧ : ٢٩) ، ولكن الاستعمال الاكثر شيوعا (٢٧ مرة) هو تعذيب الوجه في الدنيا وفي الآخرة أى المعنى السلبي مثل الوجه المسود « واذا بشر أحدهم بالانثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم » (١٦ : ٥٨) ، « (٤٣ : ١٧) ، « (٣ : ١٠٦) ، « (٣٩ : ٦٠) ، « يوم تبيض وجوه وتسود وجوه » (٣ : ١٠٦) ، أو الوجه الباسر « ووجوه يومئذ باسرة ، تظن ان يفعل بها فاقرة » (٧٥ : ٢٤) ، أو الوجه الغابر « وجوه يومئذ عليها غبرة ، ترهقها قفرة » (٨٠ : ٤٠) ، أو الوجه المعذب يوم القيامة « آمنن يتق بوجهه سوء العذاب يوم القيامة » (٣٩ : ٢٤) ، أو الوجه المشوى بالماء المغلى « وان يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل

=

=

مع الصفات يمكنها أن ترفع التشبيه . الوجه صورة فنية تعنى ذات الله

=

يشوى الوجوه « (٢٩:١٨) ، أو الوجه المحروق بالنار « وتغشى وجوههم النار » (١٤ : ٥٠) ، (٢١ : ٣٩) ، (٢٣ : ١٠٤) ، (٢٧ : ٩٠) ، (٢٣ : ٦٦) ، (٥٤ : ٤٨) ، وكل ذلك يستحيل على الله . وليس المجاز يبعد عن عديد من الاستعمالات مثل الوجه المنقلب « وان أصابته فتنة انقلب على وجهه » (١١:٢٢) ، أو الوجه المنكب « آمن يمشى مكبا على وجهه أهدى أمن يمشى سويا على صراط مستقيم » (٢٢:٦٧) ، أو الوجه المجمع رمزا لكبر السن « فأقبلت امرأته في صرة فصكت وجهها وقالت عجوز عقيم » (٢٩:٥١) ، أو الوجه المطيع « وعنت الوجوه للحي القيوم » (١١١:٢٠) ، أو الوجه الدال على الكفر والسيئات « تعرف في وجوه الذين كفروا المنكر » (٧٢:٢٢) ، « فلما راوه زلفة سيئت وجوه الذين كفروا » (٢٧:٦٧) ، « من قبل أن نطمس وجوها » (٤٧:٤) أو ضرب الوجوه « ولو ترى اذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وأبصارهم » (٥٠:٨) ، (٢٧:٤٧) ، فالوجه معطوف على الدبر ، أو الوجه المظلم « كأنها أغشيت وجوههم قطعا من الليل مظلما » (٢٧:١٠) ، أو الوجه الاعمى الابكم الاصم بلا حواس « ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكيا وصما » (٩٧:١٧) ، فأين هذا كله من أوجه الله ؟

أما بالنسبة للعين فقد لاحظ الآمدي أنها هي عين الماء . وعند الفاضل عبد الجبار العين هو العلم ، شرح الاصول ص ٢٢٧ ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٨ ، ص ٢٦٥ — ٢٦٦ ، الحصون الحميدية ص ٢٨ — ٢٩ ، وعند الجويني « تجرى بأعيننا » أى الحفظ والرقابة ، الارشاد ص ١٥٧ ، كما تعنى العيون التى جرت فيها السفينة ، النظامية ص ٢٣ — ٢٥ ، وعند البغدادي « ولتصنع على عيني » أى على رؤية منى ، اصول الدين ص ١٠٩ — ١١١ . وقد ورد اللفظ ومشتقاته فى القرآن ٦٥ مرة منها ٢٨ مرة بمعنى عين الماء ، ٤ مرات « معين » صفة للماء وهو ليس المعنى المقصود ، ٤ مرات بمعنى حور عين وهو ليس المعنى المقصود كذلك ، أى أكثر من النصف . وذكر اللفظ ٣٣ مرة بمعنى العين أى البصر منها فقط مرتين لله ، ٢٩ مرة للانسان مما يدل على أن استعمالها انساني خالص . والمرتان هما « والقيت عليه محبة منى ولتصنع على عيني » (٣٩:٢٠) ، « واصبر لحكم ربك فانك بأعيننا » (٤٨:٥٢) ، وهما معنيان مجازيان يدلان على مدى القرب والمحبة والمودة كما هو الحال فى الامثال العامة « على عيني » ، « فى عيني » ، فالعين أعلى قيمة عند الانسان للقسمة بها . أما الاستعمالات الانسانية فليس كلها بمعنى الإبصار بل منها بمعنى الرضى فى قرّة العين (٧ مرات) مثل « وقالت امرأة فرعون قرّة عين لى ولك » (٩:٢٨) ، « فكلى واشربى وقرى عينا » (٢٦:١٩) ، « فرجعناك الى

=

أو الفعل الخالص الذى لا يهدف الى شىء خارجه أو الى بقاء الحق .
واذا امكن لأحد انكار الاعضاء فلا يمكنه انكار الوجه ، فالوجه له دلالة
خاصة لانه المميز لفرد عن آخر . أما العين فهى ليست عضو الرؤية
الذى بالراس فى أعلى الوجه فهى اما عين الماء ، وفى هذه الحالة
تكون فى حاجة الى تأويل ثان واما العلم لما كانت العين أداة للبصر
والرؤية ومصدرا للمعرفة الحسية واما الحفظ والرقابة والعناية وهو

أمك كى تقرر عينها ولا تحزن « (٤٠:٢٠) ، « فرصدناه الى أمه كى تقرر
عينها ولا تحزن « (١٣:٢٨) ، « رينا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قررة
أعين « (٧٤:٢٥) ، « فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين « (١٧:٣٢) ،
« ذلك أدنى أن تقرر أعينهم « (٥١:٣٣) ، كما تكشف العين عن حزن
النفس وانفعالاتها (٣ مرات) مثل « ترى أعينهم تفيض من الدمع »
(٨٣:٥) ، « تولوا وأعينهم تفيض من الدمع حزنا ألا يجدوا ما ينفقون » ،
(٩٢:٩) ، « وابيضت عيناه من الحزن فهو كظيم » (٨٤:١٢) ، كما تعنى
العين القصد والتطلع (٣ مرات) مثل « ولا تعد عينك عنهم تريد زينة
الحياة الدنيا » (٢٨:١٨) ، « لا تمدن عينيك الى ما متعنا به أزواجنا منهم »
(٨٨:١٥) ، (٨٨:١٥) ، « كما يرتبط ادراك البصر بالحالة
النفسية اقلا أو تعظيما مثل « ويقللكم فى أعينهم ليقضى الله أمرا كان
مفعولا » (٤٤:٨) ، « ولا أقول للذى تزدري أعينكم لن يؤثيهم الله خيرا »
(١١ : ٢١) ، « واذ يريكموهم اذا التقيتم فى أعينكم قليلا » (٤٤ : ٨) ،
وقد تكون معرفة صائبة « يرونهم مثليهم رأى العين » (١٣:٣) ، « ثم
لترونها عين اليقين » (٧:١٠٢) ، « قالوا فأتوا به على أعين الناس
لعلمهم يشهدون » (٦١:٢١) ، أو نعمة « ألم نجعل له عينين ، ولسانا
وشفتين » (٨:٩٠) ، أو لذة رؤية « وفيها ما تشتهيhe الأنفس وتلذ الأعين »
(٧١:٤٣) ، أو جزاء « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين »
(٤٥:٥) ، وإذا كانت بعض المعانى ايجابية فان كثيرا منها سلبية (٨
مرات) مثل عدم القدرة على الرؤية والوقوع فريسة للسحر « فلما ألغوا
سحروا أعين الناس واسترهبوهم » (١١٦:٧) ، أو عدم الابصار بها
والعمى « ولهم أعين لا يبصرون بها » (١٧٩:٧) ، (١٩٥:٧) ، أو أنها تخفى
الحق « يعلم خاتنة الأعين » (١٧:٣٢) ، أو العمى التام « الذين كانت
أعينهم فى غطاء عن ذكرى » (١٠١:١٨) ، أو تكشف عن غشية الموت
« تدور أعينهم كالذى يغشى عليه الموت » (١٩:٣٣) ، « ولو نشاء لطمسنا
على أعينهم » (٦٦:٣٦) ، « فطمسنا أعينهم » (٣٧:٥٤) ، ولم يكن المعنى
المجازى غائبا مثل عين الشمس « حتى اذا بلغ مغرب الشمس وجدها
تغرب فى عين حمئة » (٨٦:١٨) ، فأين هذا كله من عين الله ؟ .

العلم العملى وكما هو واضح فى الامثال العامة . وهى كلها تعبيرات انسانية كما يدل على ذلك العرف فى الحلف بالرأس والتغنى بالوجه والحفظ فى العين .

(ب) آيات اليد واليمين والاصبع . وهى آيات الإطراف بعد الرأس

وقبل الجسم . ولا تعنى اليد عضو الجسم بل القدرة والقوة وهى من الصفات التى أفاض فيها القدماء (٥٥١) . اليد مجرد صورة غنية تعبر عن

(٥٥١) لقد وصل التشبيه الى حد اثبات الصفة باللغة الاصلية وليس باللغة الفارسية . وعند اهل السنة واصحاب الحديث لله يدان مقالات ج ١ ، ص ٢٦١ ، ص ٣٢٠ ، الابانة ص ٩ ، ص ٣٥ — ٢٩ . الانصاف ص ٣٤ . وعند المشبهة يدا الله جارحان وعضوان فيهما كف واصابع ، اصول الدين ص ١١٠ — ١١٢ ، غاية المرام ص ١٣٩ — ١٤٠ ، الفصل ج ٢ ، ص ١٤٨ ، شرح الاصول ص ٢٢٨ — ٢٢٩ ، وعند القلائس يدان ليست صفتين بل صفة واحدة . اثبتها الاشعري ، فاليد لديه صفة زائدة على الذات ، المواقف ص ٢٩٨ ، وعند الجبائى وبعض المعتزلة اليد تعنى النعمة او انها مجرد صلة فخلق آدم باليدين اى مجرد خلقه . وهذا معقول لغويا من حيث التصوير ولا يتطلب ذلك تفسير كل كلمة بمعنى مستقل بدعوى التخصيص ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٨ ، ص ٢٦٦ ، ص ٢٨٨ . وقد استعمل لفظ « يد » فى القرآن ١٢٠ مرة منها ٢١ مرة مفردا ، ٣٤ مثنى ، ٦٥ جمعا اى أن الغالب هو الجمع ولا يعقل أن يكون لله ايدى بالمعنى الحرفى والا كانت صورة آلهة قدماء الهند او صورة التنين والوحش الاسطورى . لم تضاف لله الا ١٦ مرة فى حين أن باقى الإضافات اى ١٠٤ مرات للانسان مما يدل على انها معنى انسانى خالص . وهذه المرات القليلة التى اضيفت الى الله كلها استعمالات مجازية تفيد صفات الفضل « قل ان الفضل بيد الله يؤتية من يشاء والله واسع عليم » (٧٣:٣) ، (٢٩:٥٧) ، والكرم ضد البخل والتقتير « قالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء » (٦٤:٢٥) ، والخير « بيدك الخير انك على كل شىء قدير » (٢٦:٢) ، ومالك كل شىء واليد صورة للملكية « قل من بيده ملكوت كل شىء وهو يجير ولا يجار عليه » (٨٨:٢٣) ، « فسبحان الذى بيده ملكوت كل شىء واليه ترجعون » (٨٣:٣٦) ، « تبارك الذى بيده الملك وهو على كل شىء قدير » (١:٦٧) ، والقدرة والسيطرة والهيمنة والاحتواء « ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله ، يد الله فوق ايديهم » (١٠:٤٨) ،

=

اتزادة ومعانى القوة والقدرة والعلو والقهر والاستيلاء والاحتواء والتنزيه

=

فهو المبدأ الذى يضم الافعال الانسانية ويكون أساسا نظريا لها . وهو الرحيم « وهو الذى يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته » (٥٧:٧) ، (٤٨:٢٥) ، (٦٣:٢٧) ، وهو الذى يعذب « ان هو الا نذير لكم بين يدي عذاب شديد » (٤٦:٣٤) ، وهو الخالق ، وصورة الخلق الصنع باليدين « قل يا ابليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي » (٧٥:٣٨) ، « أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما » (٧١:٣٦) وانه لشرف للانسان وللحياة أن يخلقهما الله باليدين ، وأن يكونا من صنعه . ويظهر الاشتراك في الاسم بين يدي الله ويدي الرسول مما يدل على الاستعمال المجازي في الله « يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله » (١:٤٩) ، أما الاستعمالات الانسانية الاخرى والتي تبلغ ١٠٤ مرة ، منها فقط ٣٠ مرة حقيقة مثل القتل باليد والبطش بها أو ضيها وادخالها في الجيب أو اخراجها أو نزعها أو الاغتراف بها أو اليد كعضو للمسح به في الوضوء أو لقطعة في العقاب ولكن الغالب هو الاستعمال المجازي (٧٤ مرة) وأكثرها « مصدقا لما بين يديه » أى للكتب السماوية السابقة (١٢ مرة) ، « معقبات من بين يديه » (١٩ مرة) أو « ما قدمت يداه » (١٣ مرة) . والباقي يشبه به الله مثل اعطاء الجزية عن يد أى كرها « حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » (٢٩:٩) أو اليد المغلولة رمزا للبخل والتقتير أو الذى بيده عقدة النكاح أى ولى الامر ، أو العض على اليدين تعبيرا عن الندم أو الكسب بالأيدي تعبيرا عن الفعل الحر والمسؤولية الفرية أو كف الأيدي تعبيرا عن منع الأذى أو أولوا الأيدي تعبيرا عن الكرم والقوة أو التحذير من اتقاع النفس في الهلاك « ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة » (١٩٥:٢) أو انتقاء ما بين الأيدي وما خلفها تعبيرا عن ميدان الفعل أو بسط اليد تعبيرا عن الكرم والفعل أو سقط اليد تعبيرا عن العجز والمباغلة ، « ولما سقط في أيديهم » (١٤٩:٧) أو قبض اليد تعبيرا عن القوة والصلابة في المعارضة « يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقبضون أيديهم » (٦٧:٩) ، أو وضع اليد على الفم رهضا للكلام أو السماع أو الحصار « جاءتهم رسلهم بالبينات فردوا أيديهم في أفواههم » (٩:١٤) ، أو كلام اليد شهادة على الانسان « يوم تشهد عليهم السنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون » (٢٤:٢٤) ، « اليوم نختم على أفواههم وتكلمنا بأيديهم » (٣٦ : ٦٥) ، ومع أن بعض الاستعمالات الانسانية ايجابية مثل النور الذى يسعى بين أيدي المؤمنين « نورهم يسعى بين أيديهم وبأيمانهم » (٦٦ : ٨) ، (٥٧ : ١٢) ، أو البيعة لله وللمؤمنين باليد الا أن أكثر الاستعمالات لليد سلبي (مرة) مثل الكره ، والقتل ، والبطش ، والبخل ،

=

أما اليمين فلا تعنى أيضا طرف الجسم بل القدرة والاتقان في العمل والحفظ للأفضل والامساك . فاليمين أفضل في العمل من الشمال على ما هو وارد في الشعر العربي (٥٥٢) . أما الاصبع غائنه ليس لفظا شرعيا يضاف الى

=

واللعن « تبت يدا أبا لهب وتب » (١١١ : ١) ، والذنب ، والظلم ، والعذاب ، والندم في العض على اليدين أو الفساد « ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس » (٣٠ : ٤١) ، والتخريب « يخربون بيوتهم بأيديهم » (٥٩ : ٢) ، والهلاك ، والتقطيع ، والمصائب « وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم » (٤٢ : ٣٠) والكذب « غويل للذين يكذبون الكتاب بأيديهم » (٢ : ٧٩) ، والسيئات « وان تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم » (٤٢ : ٤٨) ، فأين ذلك كله من يد الله ؟

(٥٥٢) أما لفظ « اليمين » فقد ذكر في القرآن ٢٤ مرة اثنتان منها فقط لله ، ٢٢ مرة للإنسان ! الأولى « ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين » (٦٩ : ٤٥) ، والثانية « والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون » (٣٩ : ٦٧) ، وكلاهما يفيدان الفعل والاتقان باليمين دون الشمال كما هو معروف في العرف اللغوي وهو ما تؤكد الاستعمالات الانسانية الاخرى (٦ مرات) مثل « فراغ عليهم ضربا باليمين » (٣٧ : ٩٣) ، « وما تلك بيمينك ياموسى ، قال هي عصاى » (٢٠ : ١٧) ، « والى ما فى يمينك تلقف ما صنعوا » (٢٠ : ٦٩) ، « وما ملكت يمينك مما أفاء الله عليه » (٣٣ : ٥٠) ، « ولا أن تبدل بهن من أزواج ولو أعجبك حسنهن الا ما ملكت يمينك » والمعنيان الاخيران مجازيان أى ما يدخل فى الاهل والاسرة والعشيرة . وقد يفيد اليمين أيضا معنى الايمان والخير والصالح والنجاة فى مقابل الشمال ، (١٠ مرات) ، وهو المعنى المجازى أيضا فى الامثال العامية مثل « وأصحاب اليمين ، ما أصحاب اليمين ، فى سدر مخضوض » (٥٦ : ٢٧) ، « لأصحاب اليمين ، ثلة من الاولين وثلة من الآخرين » (٥٦ : ٣٨) فالمتأخرون لا يقتلون عن المتقدمين فى الايمان . هم البقية الصالحة من كل جيل وطلبة كل عصر ، « وأما من كان من أصحاب اليمين ، فسلام لك من أصحاب اليمين » (٥٦ : ٩٠ — ٩١) ، « كل نفس بما كسبت رهينة الا أصحاب اليمين » (٧٤ : ٣٩) ، « فأما من أوتى كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرعوا كتابه » (٦٩ : ١٩) ، « فأما من أوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسرا » (٨٤ : ٧) . وقد يفيد معنى اليمين الاتجاه الى اليمين فى مقابل الشمال دون رمز بل الحركة الفعلية (٦ مرات) مثل « يتفيئوا ظلاله عن اليمين والشمال سجدا لله وهم

=

النـ (٥٥٣) . أما ألفاظ الكف والآنامل فهي ليست ألفاظا شرعية في أصل الوحي وأقصاها روايات تقوى وتضعف ، وأصل العقائد في الوحي ، اذن ان السنة تبين عملى لأوجه التطبيق وليست مصدرا لعقائد نظرية (٥٥٤) .

(ج) آيات الجنب والساق والقدم . وهى الآيات التى تشير الى جذع البدن والاطراف السفلى . ولا يعنى الجنب جنب البدن بل أمر الله ونهيه ، فالجنب صلب البدن والذى عليه يرتكن (٥٥٥) . أما الساق والقدم

داخرون « (١٦ : ٤٨) » ، « وترى الشمس اذا طلعت تراور عن كهفهم ذات اليمين » (١٨ : ١٧) ، « وتحسبهم أيقاظا وهم رقود ونقلبهم ذات اليمين وذات الشمال » (١٨ : ١٨) ، « لقد كان لسبأ في مسكنهم آية جنتان عن يمين وشمال » (٣٤ : ١٥) ، « قالوا انكم كنتم تأتوننا عن اليمين » (٣٧ : ٢٨) ، « اذا يلقى الملقين عن اليمين وعن الشمال تعيد » (٥٠ : ٢٧) ، « عن اليمين وعن الشمال عزين » (٧٠ : ٢٧) .

(٥٥٣) لم يذكر « الاصبع » في القرآن الا مرتين في صيغة الجمع للإشارة الى أصابع الانسان التى يضعها الكفار في آذانهم لعنم سماع الحق وهى « يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق » (٢ : ١٩) ، « وانى كلما دعوتهم لتغفر لهم جعلوا أصابعهم في آذانهم » (٧١ : ٧) .

(٥٥٤) أما لفظ « الكف » فلم يذكر الا مرتين في القرآن في صيغتي المثنى للانسان في حالات سلبية خالصة اما للخداع « لا يستجيون لهم بشيء الا كباسط كفيه الى الماء » (١٣ : ١٤) ، أو للحسرة « وأحيط بثمره فأصبح يقلب كفيه على ما انفق منها » (١٨ : ٤٢) . أما لفظ « الآنامل » فقد ورد مرة واحدة في القرآن للانسان وبمعنى سلبى يعنى الغيظ « واذا خلوا عضوا عليكم الآنامل من الغيظ » (٣ : ١١٩) ، الملل ج ٢ ، ص ٧ — ٨ ، بحر الكلام ص ١٩ — ٢٢ ، المواقف ص ٢٩٨ ، الحصون الحميدية ص ٢٦ — ٢٨ ، الفصل ج ٢ ، ص ١٤٨ — ١٤٩ .

(٥٥٥) التحقيق التام ص ٩٥ ، المواقف ص ٢٩٨ ، غاية المرام ص ١٤١ ، شرح الاصول ص ٢٢٨ — ٢٢٩ ، الارشاد ص ١٥٨ — ١٥٩ ، وقد ذكر اللفظ كاسم في القرآن ثمان مرات ، ٣ مرات مفردا ، ٥ مرات جمعا ، والجمع لا يطلق على الله . والمفرد منها واحد فقط لله « أن تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله » (٣٩ : ٥٦)

فانها ليسا لفظين شرعيين في أصل الوحي يطلقان على « الله » (٥٥٦) .

=
 أى الامر والنهى ، والاستعمالان الاخران للانسان « والجار الجنب
 والصاحب بالجنب وابن السبيل » (٤ : ٣٦) بمعنى المجاورة ،
 « وقالت لاخوته قصيه فبصرت به عن جنب وهم لا يشعرون » (٢٨ :
 ١١) ، والاستعمالات الست الأخرى بمعنى جنب الجسم للاتكاء عليه في
 الدعاءين « واذا مس الانسان الضر دعانا لجنبه أو قاعدا أو قائما »
 (١٠ : ١٢) ، (٣٢ : ١٦) ، أو لذكر الله « فاذا قضيت الصلاة فانكروا
 الله قیاماً ولقعوداً وعلى جنوبكم » (٤ : ١٠٣) (٣ : ١٩١) ، أو جنوب
 الحيوانات للطعام « فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها وأطعموا القانع
 والمعتر » (٢٢ : ٣٦) ، أما الفعل « جنب » ومشتقاته فانه استعمل
 ١٢ مرة بنفس المعنى وكذلك ظرف المكان جانب ٩ مرات بنفس المعنى أى
 المجاورة في المكان وهم ما يستحيل على الله .

(٥٥٦) شرح الاصول ص ٢٢٩ ، الفصل ج ٢ ، ص ١٥٠ ،
 الارشاد ص ١٥٩ ، بحر الكلام ص ٢١ ، أما لفظ « الساق » فقد ذكر
 في القرآن ثلاث مرات بمعنى الساق الانساني يوم القيامة مثل : « يوم
 يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فلا يستطيعون » (٦٨ : ٤٢) ،
 « والتفت الساق بالساق ، الى ربك يومئذ المساق » (٧٥ : ٢٩) ،
 وهى معانى سلبية تستعمل في نطق الكفر وعدم الايمان والعذاب
 يوم القيامة ، ومرة واحدة مثني للاغراء الذنوبى « فلما رآته حسبتـه
 لحة وكشفت عن ساقئها » (٢٧ : ٤٤) . وباقى المشتقات مثل الساق
 والسوق كلها استعمالات انسانية صرفة . أما بالنسبة للفظ القدم
 فقد ذكر ثمان مرات في القرآن الكريم وكلها معان انسانية مجازية
 بمعنى قدم الصديق « وبشر الذين آمنوا أن لهم قدم صدق عند ربهم »
 (١٠ : ٢) ، أو تثبيت الاقدام « ولا تتخذوا ايمانكم دخلاً بينكم فقل
 قدم بعد ثبوتها » (١٦ : ٩٤) ، « وليربط على قلوبكم ويثبت به الاقدام »
 (٨ : ١١) ، « ان تنصروا الله ينصركم ويثبت اقدامكم » (٤٧ : ٧) ،
 « ربنا افرغ علينا صبراً وثبت اقدامنا » (٢ : ٢٥٠) ، « ربنا
 افرغ لنا ذنوبنا واسرائنا في امرنا وثبت اقدامنا » (١٤٧ : ٣) ، أو
 بالمعنى السلبي بمعنى الأخذ بالاقدام للعذاب « يعرف المجرمون بسيماهم
 فيؤخذ بالنواصي والاقدام » (٥٥ : ٤١) ، أو الهرس بالاقدام « ارنا
 للذين أضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا » (٤١ : ٢٩) ،
 التحقيق التام ص ٩٥ ، الملل ج ٢ ، ص ٧ — ٨ ، الفصل ج ٢ ،
 اصول الدين ص ٧٨ — ٧٦ ، الملل ج ١ ، ص ١٣٥ — ١٣٨ ، غاية
 المرام ص ١٤١ ، بحر الكلام ص ٢٢ وينكر القاضي عبد الجبار أن

وغالبها الفاظ رواية لا تكون أصلا في العقائد نظرا لضعف الرواية ومهمتها العملية لا النظرية . وقد انتشرت هذه الروايات في الدين الشعبي لما فيها من خيال فنى خصب يؤثر على العامة في تصوراتها لله (٥٥٧) .

(د) آيات النفس • ولو أن النفس ليست من صفات التشبيه

الا أنها تشير أيضا الى أبعاض الانسان ، تخبر عنه لا عن شيء غيره ، تشير الى الذات ، وتميل الى الهوية • بل ان نسبة الحواس الخمس له وجعله مدركا للعالم انما كان القصد منها الإشارة الى وعيه بالاشياء في مقابل ذكر الاشياء له ، فيكون شعورا في مقابل الاشياء وتكون اشياء في مقابل الشعور (٥٥٨) • لا سبيل إذن لتجاوز التشبيه الا بالتنزيه والتخلى

القدم لا يعنى أسفل الساق بل هو مجاز مما يدفع شدتها ويسكن هياجها ، فالمراد به الشدة مثل من يقول قامت العرب على ساقها أى شدة الامر واهوال القيامة أى الامر العظيم الصعب • شرح الاصول ص ٢٢٩ .

(٥٥٧) كثير من هذه الصفات الخبرية تعتمد على الاحاديث وليس على الآيات منها بالنسبة للبدن « أن الله خلق آدم بيده وخلق جنة عدن بيده ، وكتب التوراة بيده ، وغرس شجرة طوبى بيده » أو « أن الله مسح ظهر آدم بيده فاستخرج منه ذريته » أو « خمر طينة آدم بيده أربعين صباحا » . وبالنسبة للأصابع أو « كفه على كفتي حتى وجدت برد أنامله في صدري » ، « قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن » ، « كلنا يديه يمين » ، « يمين الرحمن » ، الأمانة ص ٣٥ — ٣٧ ، النظامية ص ٢٣ — ٢٥ ، الملل ج ١ ، ص ١٣٥ — ١٣٨ ، ج ٢ ، ص ٧ — ٨ ، التحقيق التام ص ٩٥ ، وبالنسبة للقدم ، « فيضع الجبار قدمه في النار » ، « ان جهنم لا تمتلأ حتى يضع فيها قدمه » ، الملل ج ٢ ، ص ٧ — ٨ ، الفصل ج ٢ ، ص ١٤٨ ، أصول الدين ص ٧٥ — ٧٦ ، التحقيق التام ص ٩٥ .

(٥٥٨) يجوز أن يقال بأن لله نفس عند أهل السنة والجماعة بمعنى الذات والوجود وكما هو في آيات النفس ، بحر الكلام ص ١٨ — ١٩ ، والذات هو الوصف الاول للانسان ، أصول الدين ص ٨٨ . وفي الفارسية خدا الله وخودی الذات ، أصول الدين ص ٧٢ ، السنوسية ص ٢ — ١ ، كفاية العوام ص ٣٧ — ٣٩ ، ٣٣ — ٣٤ الباجوري ص

عن التفسير الحرفي للنصوص الى التفسير المجازى لها وهو اقرب الى

=
 { ، الحصون ص ١٤ ، الجوهره ، التحقيق ص ٨٤ — ٨٥ ، الارشاد
 ص ٣٣ — ٣٤ . وقد ذكر لفظ « نفس » في القرآن ٢٩٥ مرة كلها للانسان
 باستثناء ٦ مرات فقط لله ، وبالتالي فهو وصف انساني وليس وصفا
 الهيأ . مرتان منها للتوكيد « ويحذرهم الله نفسه » (٣ : ٢٨) ،
 (٣ : ٣٠) ، وهو مشروع في اللغة ، ومرتان لبيان أن الله هو
 البدأ وأن شخصه هو المبدأ دفعا نحو التنزيه وابتعادا من التشبيه
 مثل « قل لله كتب على نفسه الرحمة » (٦ : ١٢) ، « فقل سلام عليكم
 كتب ربكم على نفسه الرحمة » (٦ : ٥٤) ، ومرة واحدة كموطن
 للعلم كما أن نفس الانسان موطن لعلومه « تعلم ما في نفسي ولا أعلم
 ما في نفسك انك أنت علام الغيوب » (٥ : ١١٦) ، ومرة للتعبير عن
 درجة القرب وكما هو معروف في الامثال العامة والاغاني الشعبية ،
 « ثم جئت على قدر يا موسى ، واصطنعتك لنفسى » (٢٠ : ٤١) . أما
 الاستعمالات الانسانية الاعم والاغلب فأكثر الاستعمالات شيوعا ظلم
 الانسان لنفسه (٣٢ مرة) ثم تحريم قتل النفس التي حرم الله ا بالحق
 (١٦ مرة) ثم كسب النفس لاعمالها (١٢ مرة) والمعاني المشابهة مثل
 تكليف النفس حسب طاقاتها (٧ مرات) ، وتقديم النفس لما يزيكها
 (٦ مرات) وشهادة النفس على نفسها (٩ مرات) وجهاد النفس
 (١١ مرة) وجزاء النفس طبقا لاعمالها (٦ مرات) ثم موتها باذن
 الله (٨ مرات) وخلقها من نفس واحدة (٦ مرات) . أما باقى
 الاستعمالات فانها متفاوتة بين قوى النفس النظرية وقواها العملية .
 فالنفس تخفى وتعلن ، تبطن وتظهر ، تعلم وتجهل ، تظن وتتيقن ، تتفكر
 في نفسها وفي العالم ، تبصر وتعقل . وهي قوة لغوية للحديث والقول
 والكلام والجدال والقراءة والتعليم . كما انها بواعث ودوافع وحاجات ،
 ترضى وتغضب ، تضيق وتفرح توسوس وتوجس ، وتسول وتدفع ،
 لذلك فهو إما اماره بالسوء أو لومة أو مطمئنة ، يدفعها الهوى وتنتابها
 الحسرة ويهديها الايمان . وهي مسؤولة عن أعمالها ، لا تجزى نفس
 عن نفس شيئا طبقا لقدراتها فلا تكليف بما لا يطاق ، وتوفى كل نفس
 بما كسبت ، ترى ما عملته محضرا امامها دون أن تظلم شيئا . كل
 نفس بصيرة على نفسها ، شاهدة على نفسها ، تبلى في الحياة
 وتمتحن حتى تجتاز العقبة فتكون من الفائزين . خلقت من نفس واحدة في
 البداية ، وخلق منها زوجها ، لا تموت الا بالحق ، فالنفس بالنفس ،
 عليها حافظ وتموت بأجلها . اذا خادعت وكذبت وأسرفت وبخلت
 وشحت وكنز وأسرفت ومكرت وتخالفت وسفهت وفتنت وضلت واختانت
 =

قواعد اللغة . ليس التشبيه هو الحق والتنزيه هو الضلال فسلح التكفير هو سلاح ضد الخصوم (٥٥٩) . ويتم تجاوز التشبيه الى التنزيه عن طريق ابطال التشبيه لغويا وفهم دوافعه نفسيا واجتماعيا سياسيا وهي الدوافع التي يشارك فيها التشبيه التجسيم . فالفرق بينهما في الدرجة لا في النوع . والتنزيه هو القادر على جذب التشبيه اليه بعيدا عن التجسيم عن طريق النفي اذ لا يكفى اطلاق القرآن أو التوقف أو نفي الكيفية (٥٦٠) . وفي هذه الحالة قد لا يفترق التشبيه عن التنزيه الا قليلا نظرا لحرص التشبيه على التفسير الحرفي للنصوص دون الوقوع في التجسيم ، كذلك كانت فرق أهل السنة بين التشبيه والتنزيه (٥٦١) .

ولا يرجع التشبيه الى أثر خارجي في توافعه بل قد ترجع بعض

ويغت خسرت أعمالها . واذا انفتحت وجاهدت ونصرت واشترت نفسها بالحق ، وتزكت وشكرت ونكرت فازت بالخير . فإين ذلك كله من نفس الله ؟

(٥٥٩) الإبانة ص ٣٥ — ٣٩ .

(٥٦٠) قال ابن الهيثم ان الذي أطلقه المشبهة على الله من الهيئة والصورة والاستدارة والوفرة والمصافحة والمعانقة ونحو ذلك لا يشبهه سائر ما أطلقه الكرامية من أنه خلق آدم وأنه استوى على عرشه وأنه يجيء يوم القيامة لحاسبة الخلق . الملل ج ٢ ، ص ٢٠ — ٢١ . وقد نسب جماعة من المعتزلة التشبيه الى أحمد بن حنبل واسحق ابن راهوية ويحيى بن معين وهذا خطأ فانهم منزهون في اعتقادهم عن التشبيه والتعطيل ، ولكنهم لا يتكلمون في التشابهات بل كانوا يقولون آمنا وصدقنا مع أنهم كانوا يجزمون بأن الله لا شبيه له وليس كمثله شيء ، ومعلوم ان هذا الاعتقاد بعيد جدا عن التشبيه ، اعتقادات فرق ص ٦٦ ، ومذهب أهل الحق ان الله لا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها بوجه من وجوه المشابهة والمماثلة « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » ، فليس الباري بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا في مكان ولا في زمان ولا قابل للاعراض ولا محلا للحوادث . التهيد ص ١٠٣ .

(٥٦١) من المرجئة من قال بالتنزيه مثل المعتزلة ومنهم من قال بالتشبيه ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٤ .

صوره الفنية الى البيئة الشعبية في خيالها واساطيرها . وفي الخيال الشعبي يصعب التمييز بين ما هو محلى وما هو وارد لانه مصب لكل شيء بابداع ذاتي خاص (٥٦٢) . انما التشبيه خطأ في تفسير النصوص ، ووقوع في التفسير الحرفي حيث يصح المجاز . التشبيه تجاوز الحرف الى الشيء ، وانتقله من مستوى اللغة الى مستوى الطبيعة ، ومرور من المعرفة الى الوجود . فالمؤله ليس مجرد حالة شعورية يمكن التعبير عنها على درجات متفاوتة من التنزيه بالقوالب العقلية بل هو جسم وان لم يكن بذى جسم ، وصورة وان لم يكن بذى صورة . فالحروف الاربعة مثلا الاله ليست مجرد كلمة بل هو شيء حى . الالف موضع القدم والهاء العورة (٥٦٣) . ومعروف في تاريخ الاديان تشخيص الكلمة ، فالمسيح ليس كلمة Logos بل هو كلمة مشخصة في بدن . التشبيه اذن بهذا المعنى عود الى التجسيم الاول ولكن كرد فعل متأخر على التنزيه وانكار الصفات تجنبا لآى تشابه بين المؤله والانسان او كإقلال من التجسيم الذى كان أقرب الى التأليه (٥٦٤) .

(٥٦٢) يرد ابن حزم التشبيه الى اثر خارجى من اليهود ، « ولقد كان التشبيه صرفا خالصا في اليهود لا في كلهم بل في القرايين منهم اذ وجدوا في التورية الفاظا كثيرة تعل على ذلك » المجلد ١ ، ص ١٣٥ — ١٣٨ ، « وأكثرها مقتبس من اليهود ، فان التشبيه فيهم طباع حتى قالوا اشتكت عيناه فعادته الملائكة ، وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه » ، المجلد ٢ ، ص ٧ — ٨ .

(٥٦٣) عند المغيرة بن سعيد الالف موضع قدمه لاعوجاجها والهاء عورته لاستدارتها ، مقالات ج ١ ص ٧٢ .

(٥٦٤) من الناحية التاريخية بدأت عملية التأليه والتجسيم أولا فانبرى لها التنزيه ثانيا ثم حدث رد فعل على التشبيه ثالثا . فالتشبيه وسط بين التجسيم والتنزيه ، وردة عن التنزيه ، وعود الى التجسيم . وفي ذلك يقول الشهرستاني « أما الشيعة في هذه الشريعة فقد وقعوا في غلو وتقصير . أما الغلو فتشبيه بعض أئمتهم بالآله وأما التقصير فتشبيه الآله بواحد من الخلق » ، ويقول أيضا « ولما ظهرت المعتزلة والمتكلمون من السلف رجعت بعض الروافض عن الغلو والتقصير ، ووقعت في الاعتزال وتخطت جماعة من السلف الى التفسير الظاهر فوقعت

لذلك لا يلغى التوقف في التأويل المشكلة ولا يحلها أساسا . التوقف موقف تكتيكي عهلى حذر وليس طرحا نظريا . أما التفويض وقول « الله اعلم » فانه معارض بقراءة « والراسخون في العلم » اذا كانت الفصلة بعدها . كما انه خوف وجبن وارعاء . وهو اتباع لسلف الامة ينتهى الى التقليد ، وايبان المقلد لا يجوز طبقا لنظرية العلم (٥٦٥) ، ولا يمكن الاعتماد على سلطة النقل وسلطة الاجماع فذلك ايضا تقليد بدعوى الاتباع دون الابتداع . وترك التعرض أسوة بالرسول ينفى حاجات العصر المتجددة ويغفل مقاصده النظرية . واتجاهاته في الفهم . فحل القضية في التأويل ، فانها تدخل ايضا في موضوع النقل والعقل لانها أخبار لا تثبت الا بالسمع دون العقل (٥٦٦) . هبى مجموع الصفات الخبرية التى يؤدى اثباتها الى الوقوع في التشبيه (٥٦٧) . لا يوجد دليل على صفات التشبيه الا من

في التشبيهه » . الملل ج ١ ص ٣٥ — ١٢٨ ، ويرى ابن حزم ان السلف من أصحاب الحديث لماراوا توغل المعتزلة في التأويل قد ادى الى نفى الصفات وخلق القرآن والخروج على مذهب أهل السنة والجماعة في التشابهات دعوا الى الايمان بالكتاب والسنة ورفض التأويل والايمان بظواهر النصوص اعتمادا على حجتين : أ — تحريم التأويل « وأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله الا الله » ، والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » . ب — التأويل أمر مظهر بالاتفاق والقول في الصفات بالظن غير جائز . ويمكن الرد عليهما بأن إعادة القراءة والوقوف بعد « والراسخون في العلم » ، وبأن ظواهر النصوص أيضا ظنية . الملل ج ٢ ، ص ١٩ — ٢٠ .

(٥٦٥) انظر الفصل الثالث ، نظرية العلم .

(٥٦٦) انظر الفصل الثامن : العقل والنقل .

(٥٦٧) يقول الشهرستاني « فبلغ بعض السلف اثبات الصفات الى حد التشبيه بصفات الحادثات ، ثم ان جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف فقالوا به ، لا بد من اجرائها على ظاهرها والقول بتفسيرها كما وردت من غير تعرض للتأويل ولا توقف في الظاهر في التشبيه الصرف وذلك على خلاف ما اعتقده السلف » الملل ج ١ ، ص ١٣٥ — ١٢٨ ، النظامية ص ٢٣ — ٢٥ ، الارشاد ص ١٥٥ — ١٥٦ .

المنقول ، ولا يوجد عليها دليل من المعقول وبالتالي لا يمكن أن تكون أصلا من أصول الدين طبقا لنظرية العلم . فالحجج النقلية مهما تضافرت على شيء فإنها تظل ظنية ولا تتحول الى يقين الا بحجة عقلية ولو واحدة . فمدلولات النقل مرتبطة بالوضع اللغوي والعرف الاصطلاحي والصحة التاريخية اذا كان النص رواية . لا سبيل الى الاحتراز من التشبيه اذن الا بآيات السلوب وفي مقدمتها « ليس كمثل شيء وهو السميع البصير » . النفى قبل الإثبات ، النفى للتزويه والاثبات للتقريب الى الالفهام وليس لاثبات انصاف والا وقعنا من جديد في مخاطر التشبيه وربما التجسيم .

واذا كان التجسيم الاول قد نشأ رد فعل على الهزيمة وكرغبة في تخليد الزعيم لدرجة التأليه حرصا على الحق الضائع وإثباته على الأقل في الخيال كإمتداد طبيعي للعقل فان التشبيه هذه المرة يحدث نتيجة للرغبة في المحافظة على المعاني الحرفية للنصوص وتفسيرها تفسيراً مادياً شخصياً وعدم معرفة بدور الصورة الذهنية كإحدى وسائل التعبير (٥٦٨) . فإذا كان التجسيم نتيجة لوضع سياسى ورد فعل على الهزيمة فان التشبيه خطأ في نظرية التفسير وفي فهم طبيعة اللغة ورفض أى عمل عقلى أو حضارى على النص (٥٦٩) . لذلك كانت الحجج المقدمة حججا نقلية خالصة

(٥٦٨) المجسمة غالبا من الشيعة ، والمشبهة من أهل السنة . وبالتالي يلتقى الطرفان المتعارضان بالرغم من اختلاف الدوافع . فالكرامية تعتبر من الصفاتية الى انها تنتهى الى التجسيم والتشبيه ، الملل ج ٢ ، ص ١١ .

(٥٦٩) يقول أصحاب الحديث انهم لا يقولون الا ما قاله الله والرسول ، اطلاق اليد والعين والوجه خبرا لان الله اطلق ذلك . مقالات ج ١ ، ص ٢٦٥ — ٢٢٦ ، وأثبت الأشعرى الديدن والوجه صفات خبرية لان السمع قد ورد بها ويجب الاقرار به كما ورد واتباع طريقة السلف من ترك التأويل ، الملل ج ١ ، ص ١٥٣ ، ويهاجم الأشعرى التأويل قائلا « ان كثيرا من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم الى تقليد رؤسائهم ومن مضى من أسلافهم فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلا لم ينزل الله به سلطانا ولا أوضح برهانا ، ولا نقلوه عن الرسول ولا عن السلف المتقدمين ، فخالفوا الروايات »

مفسرة تفسيرا حرفيا دون أى تدخل من جانب العقل . وقد يكون الدافع عن ترك السلف للتأويل ليس استبعادا للسؤال النظرى بل لانهم كانوا مشغولين بالفتوح وتحريير البشر ، والدعوة للدين الجديد ، وتحقيق الرسالة أى اثبات الصفات عمليا عن طريق تحقيقها بالفعل . لم يكن انسؤال النظرى مطروحا ثم استبعدوه . لم يطرح السؤال نظريا الا بعد توقف الفتوح ، فالنظر تعويض عن العمل . واذا كنا الآن فى ظرف مشابه لتحريير الارض فهل يظل السؤال مطروحا نظريا أم يتحقق عمليا ؟ (٥٧٠) .

(د) **ايجابيات التشبيه** : وبالرغم من التشبيه وجزع النفس منه ، وصدمه للعقل ، واستنكاف الشعور منه الا أنه يكشف عن عدة حقائق منها :

١ — يستحيل التعبير عن عواطف التأليه الا باللغة الانسانية . ولما كانت اللغة الانسانية بطبيعتها مستقاة من حياة الانسان فاستعمالها يؤدى حتما الى التشبيه ، والتعبير عن كل شيء بلغة الانسان . ومن ثم لا يمكن الحديث عن المؤله الا بالحديث عن الانسان المؤله المتفوع الى اقصى حد له ، وكأنه لا يمكن الحديث عن الموضوع دون الحديث عن الذات فهو موضوع التأليه والذات المؤلهة واحد .

الابانة ص ٦ — ٧ ، ويقول ابن حزم « ولما ما ورد فى التنزيل من الاستواء والوجه واليدين والجنب والمجىء والاتيان والفوقية وغير ذلك فأجربها على ظاهرها أعنى ما يفهم عند الاطلاق على الاجسام وهذا ما ورد فى الاخبار » . . الملل ج ٢ ، ص ٧ — ٨ .

(٥٧٠) سئل أبو بكر الزاهد عن المعرفة فقال : المعرفة اسم ومعناه وجود تعظيم فى القلب يمنعك من التعطيل والتشبيه . وقيل لابی الحسن البوشنجى : ما التوحيد ؟ قال : أن تعلم أنه غير مبهم بالذوات ولا بنفى الصفات ، الاتصاف ص ٣٢ — ٣٣ . الشعور اذن عملية اتجاه بين تبارين ، التشبيه والتعطيل وهو طريق التنزيه النظرى والفاعلية العملية . ولما كان التنزيه النظرى لا يتوقف ، فالذهن لا حدود له ، فان الفاعلية العملية اذا توقفت تحولت الى تجسيم أو تشبيه .

٢ — لا يمكن التعبير عن المؤله بأسلوب مجرد خالص كما هو الحال في الرياضيات بل بأسلوب التشبيه والاستعارة والكناية أى بلغة الصورة الفنية . وبالرغم من تجاوز التشبيه ، خاصة في التجسيم ، من اللغة الى الشيء ، إلا أن الصورة هى الأسلوب المعبر عن عواطف التأليه ، لا لان الصورة أقرب الى العالمة وأسهل على فهمها بل لانتها حقيقة تعبر عن وجود حقيقى ، فاللغة تحيل الى الشيء ، والتصور الى الوجود ، وهو نوع من الانطولوجيا الشعبية البدائية قبل الاحكام النظرى المتقدم لتحضرات الذهن .

٣ — ليس التأليه موضوعا مجردا خالصا بل هو شيء يوصف ولمس ، شيء موجود بالفعل وليس مجرد موضوع عقلى . لا يوجد في التشبيه مشكلة كيفية الخروج من عالم الالذهان الى عالم الاعيان كما هو انحال في التنزيه لان المؤله موجود من قبل في العالم في صورة حسية مرئية . لا يوجد المؤله كلما بعدنا عن العالم بل يوجد كلما قربنا منه . فالمؤله هو العالم الضائع والتعويض عنه بالعالم المسوك .

(هـ) **مخاطر التشبيه** . ولكن من ناحية أخرى يمثل التشبيه عدة مخاطر أهمها :

١ — التشبيه اسقاط من الذات على الموضوع ولكنه اسقاط من أسفل الى أعلى . يرى الانسان في موضوع التأليه ذاتا تشبه ذاته ، ويرى فيها صورته الخالصة ظانا أنها صورة موضوعية لوجود موضوعى . يرى فيها مشاكله الخاصة ظانا أنها مشاكل موضوعية كمن ينظر الى السحب فيجد فيها صورا وأشكالا لما تعود أن يراه في حياته على ما هو معروف في التجارب النفسية للكشف عن مكونات الشخصية وسماتها . وبالتالي يمكن القول « أن الذات خلق الموضوع على صورته ومثاله » . التشبيه اعدام للموضوع وتحويل الذات نفسها وقسمتها الى ذات وموضوع ، وبالتالي خروج الموضوع من الذات .

٢ — في التشبيه يتحول الكلام الى شخص ، وتتحول اللغة من نطاق الفكر الى نطاق الشخص في حين أن اللغة حامل للفكر ، والفكر

مستقل عن الاشخاص . التشبيه خطأ في استعمال اللغة وفي معرفة وظيفتها ، وخطأ بين مستويات اللفظ والمعنى والشيء . وبالرغم من أهمية ظهور المادة في التشبيه الا انها تظهر في غير موضعها . فموضع المادة في اللغة وفي الصورة وفي الشخص وفي الشعور وفي الفكر مع ان المادة صورة مصغرة ومحدودة للواقع العريض ، مادة من خلال تجربة معاشة تكشف عن العالم وتحيل اليه . التشبيه خطأ في نظرية اللغة وعدم دراية بوظيفتها في التعبير ، وخطأ بين انواع الخطاب التقريرى منه والانشائى ، فأسلوب الوعى لا يهدف الى اثبات شيء مادى بل يستعمل الصورة الفنية للتأثير النفسى من أجل اعطاء تصورات للعالم وبواعث للسلوك .

٣ — يؤدى التشبيه الى الوقوع في الخرافة بعد زحزحة العقل وفقدان سلطانه ، والاعتماد على الخيال ، وتحويل الموضوعات من الوضوح والبداهة الى نطاق السر والمجهول . واسلوب التشبيه ليس أسلوباً علمياً للتعبير عن مضمون العلم . استعمله القدماء لانه متفق مع منهج العلم في عصرهم وهو التأمل أو السحر ومع موضوعات العلم حينذاك مثل العالم والكون وغيرها من الموضوعات الكونية العامة . ويمكن وصف أسلوب التشبيه على النحو الآتى :

(ا) يستبدل التشبيه بالشيء غيره . فبدلاً من الحديث عن الشيء يتحدث عن الصورة ، ويفرق في وصف الصورة ، ويناضل من أجل الصورة . والصورة شيء ، والشيء شيء آخر . التشبيه معركة في الهواء تحدث في الخيال مع طواحين الهواء .

(ب) التشبيه فكر وصفى خالص ، يصف الشيء من الخارج ، وليس فكراً تحليلياً أو يقوم على التجريب لكشف جديد . هو أقرب الى تحصيل الحاصل وتكرار الذات لما تعرف على نحو آخر ، من الاحساس الذاتى الى الرؤية الموضوعية للذات .

(ج) التشبيه يتناول الشيء ككل ، ويعطى أحكاماً كلية عليه ، ولا يقوم بتحليل الاجزاء بغية الدقة والموضوعية من أجل اصدار حكم

(د) أقصى ما يصل اليه التشبيه هي النتائج العامة التقريبية وليست النتائج المحددة التي يصل اليها الباحث عن طريق التعريف الجامع المانع أو القياس الدقيق . يقينه ذاتى يعتمد على دقة الصور والقياس بين اندلالة الأشياء ، وهو ما يستحيل عملا نظرا للفرق بين الدلالة والبدال في الرؤية والإحياءات .

(هـ) يقوم التشبيه على الخيال دون العقل ، وهو أقرب الى أسلوب الفن منه الى أسلوب العلم . غايته التأثير في النفس كالخطابة وليس إعطاء وصف علمي للواقع بالبرهان . فالتشبيه أقرب الى تاريخ الفن منه الى تاريخ العلم ، والمشيبة فنانون دون أعمال فنية ، شعراء دون نظم ، ورسامون دون لوحات .

(و) يعبر التشبيه عن انفعالات نفسية نحو الشيء ، ولا يعطى قوانين عقلية لضبط الواقع والتحكم في مساره . يعطى وسيلة لضبط النفس وإعادة تصحيح موقفها ولكن ليس للسيطرة على قوانين الطبيعة . التشبيه ليس فكرا بل مجرد التعبير عن عواطف الاجلال والتعظيم بصورة فنية . لا يصدر أحكام واقع بل أحكام قيمة تعبر عن مزاج قائلها ودرجة حدة الانفعالات . يمكن ارجاعها الى أسسها النفسية التي ترجع بدورها الى الظروف الاجتماعية التي نشأ فيها الموقف كله .

{ — التشبيه ، بالرغم من تميزه عن التجسيم ، الا أنه عود الى الوثنية القديمة التي طالما حاربها الوحي ، وخلق وثنية جديدة ، أخطر وأعظم لأنها وثنية يدعمها الوحي ذاته بالتفسير الحرفي لنصوصه وبالتالي بوجودها الشرعى منه . التشبيه تجريد للوحي وتفريغ له من مضمونه الاجتماعي ثم تجسيد له وغلقه على ذاته وخلق جسم من داخله ، ونقله من مستوى الفكر والنظام الى مستوى الشيء والمادة . التشبيه خطأ في اتجاه الوحي ومقصده ، تجسيم له من ذاته وتفريغ العالم منه . وقد أدى ذلك الى السماح بدخول كثير من الابنية الاسطورية القديمة من انبيئات الثقافية المجاورة نظرا لتشابه المواقف النفسية والاجتماعية مما أفقد الفكر الدينى أصالته وهويته واستقلاله عن الفكر الدينى القديم فى

الحضارات والبيئات الثقافية المعاصرة له ، وأصبح جزءا من تاريخ
الادب .

٥ — وللتشبيه كما للتأليه والتجسيم والتنزيه استخدام سياسى ،
عن طريق تصوير الله الحاضر الذى يرى بالعين ويسمع بالاذن ويتكلم
بإنسان ويبطش باليد ويحرك بالاصبع ويدوس بالأقدام . يتحول الشخص
باعتباره قمة عواطف التأليه المشخصة الى سلطة مركزية تجمع فى يديها
كل مظاهر السلطة من قوة وسيطرة ، تجب لها الطاعة المطلقة وتستحيل
معارضة أوامرها . فالتشبيه أساس السلطة ، وركيزة التسلط ، وقوام
التقهر والطغيان ، تستعمله الدولة لإبراز حضورها فى كل مكان . لذلك
قام التأليه بدور المعارضة السرية النشطة ، تأليه الامام الغائب الذى
سيهلا الارض عدلا كما ملئت جورا . كما قام التجسيم بدور المعارضة
السرية الكامنة غير المنظمة فى حزب . وكما سيقوم التنزيه بدور المعارضة
العلنية من الداخل (المعتزلة) او من الخارج (الخوارج) باسم المبدأ
غير الشخص ، وتمثل الذات له ، والتوحيد بين المبدأ والذات . فالتأليه
والحلول والاتحاد والتجسيم والتشبيه ليست فقط تصورات للالوهية بل
هى أنظمة دفاعية للذات عن نفسها اما فى موقع السلطة كالتشبيه او
فى موقع المعارضة كالتأليه والتجسيم والتنزيه . وان تصورات الالوهية
لتكشف عن اوضاع اجتماعية من خلال ابناء نفسية دون أن تكون وصفا
لاى موضوع الهى . وهى فى واقع الامر أيديولوجيات سياسية فى مجتمعات
بنينية .

٦ — التنزيه : لم يبق اذن بعد تأليه الائمة وحلول الصوفية واتحاد
النصارى وتجسيم الكرامية وتشبيه أهل السنة الا التنزيه عند المعتزلة
أى محاولة الحديث عن الذات بأقصى درجة ممكنة من التجريد دون الوقوع
فى التجسيم أو فى التشبيه .

(١) أدلة التنزيه : ولما كان التشبيه فى حقيقة الامر بناء على نفى
الكيفية هو أحد درجات التنزيه فقد حاول الاشعرى صياغة أدلة عقلية
لنفى التشبيه وفى مقدمتها دليل نفى الشبه . وهو دليل يلحق بدليل
الحدوث مهمته نفى الشبه بين الحادث والقديم أى أنه دليل على التنزيه

أكثر منه دليلا على وجود المؤله . ويقوم دليل نفى الشبه على قسمة بنهية ، قسمة الاشياء الى كل وجزء واستحالة التشابه بينهما . وهى فى واقع الامر قسمة لا تثبت شيئا ولا تزيد عن كونها عملا عقليا زائدا يقوم العقل به للتنفيس عن عواطف التأليه والتقليل من حدتها . ويقوم الدليل ايضا على رفض أى تشابه بين هذا العالم وبين الذات المشخصة من عواطف التأليه لا كلا ولا جزءا حتى ولو كان التشابه جزئيا . يظل جزء آخر لا تشابه فيه إبقاء على بعض عواطف التأليه خالصة من كل شائبة من هذا العالم . وهو موقف تطهرى خالص يقوم على البحث عن الخالص واعتبار المادى الحسى المرئى الملموس عيبا ونقصا وزدلة . كما أنه لا يقضى على كل أنواع التشابه بين العالم والذات ، يكفى نسبتها وإضافتها وإدراكهما المزدوج بالهوية أو بالاختلاف أو الحديث عنها (٥٧١) . ويقوم دليل الشبه على القياس المعكوس أى على نفى القياس كتشابه بين شيئين . والقياس يكمن فى الطبيعة نظرا للاضطراد . وبما أن الاشياء توجد على نفس المستوى الطبيعى فاذا تغير المستوى بطل القياس . ولا يوجد قياس بين الاقل شرفا والاعظم شرفا بل القياس هنا من أجل ابطال القياس أى أنه يستعمل ضد استعماله (٥٧٢) . هذا بالإضافة الى أن قياس الشبه أضعف أنواع القياس عند الأصوليين . ويأتى فى ثالث مرتبة بعد قياس العلة وقياس الدلالة . كما أن التمثيل فى المنطق الصورى أضعف من الاستنباط والاستقراء ، وعلى التمثيل يقوم دليل الشبه . وفى نهاية الامر يتغلب قياس الغائب على الشاهد ، وهو أساس الفكر الدينى كله على دليل نفى الشبه ، ويثبت الشبه بالرغم من دليل نفيه . وإن كل ما قيل عن التأليه هو فى الحقيقة عمليات شعورية قائمة على

(٥٧١) اللع ص ١٩ — ٢٠ ، أصول الدين ص ٧٨ ، بحر الكلام ص ٢ — ٣ ، المسائل ص ٣٣ ، غاية المرام ص ١٧٩ ، النسفية ص ٦٣ ، التفتازانى ص ٦٣ ، الملل ج ١ ، ص ٦٦ .

(٥٧٢) الانصاف ص ٢٩ — ٣٣ ، ص ٤٢ ، العضدية ج ٢ ، ص ١١٨ ، الدوانى ج ٢ ، ص ١١٨ ، الكفاية ص ٣٦ — ٣٧ ، الباجورى ص ٣ — ٤ .

موقف الشعور في العالم ، يستعمله التشبيه لرفض التجسيم ويستعمله التنزيه لرفض التشبيه (٥٧٣) .

ويؤدي دليل نفى التشابه الى دليل الكمال وهو أيضا أحد نتائج دليل الحدوث . ويقوم نفى التشابه عن العالم والمؤله أيضا على أساس من عواطف التأليه التي تتحول باطنيا ثم ذهنيا الى حكم قيمة وشرف . فتعاليم أقل شرفا وكمالا من المؤله ، والمؤله أعظم شرفا وكمالا من العالم . ليس العالم فاعلا لنفسه لأن الفاعل لا بد وأن يكون حيا قادرا غير مثله (٥٧٤) . وقد حاول متأخرو الإشاعرة صياغة أدلة أخرى لا تخرج عن هذين الدليلين المستقيين من دليل الحدوث والمعبرين عن عواطف التأليه على درجات متفاوتة من التعقيل (٥٧٥) . كما حاول المعتزلة صياغة أدلة لنفى الشبه واثبات المخالفة للحوادث ولكنها مثل أدلة الإشاعرة وأضعف بكثير من طريق النفى والسلب ، ويمكن الرد عليها وتجريحها (٥٧٦) .

وقد لجأ أهل السنة الى طريق التنزيه عن طريق النفى والسلب . فهو ليس كالخلق ، ولا يشابهه أحد من مخلوقاته ، وهى الثنائية الفلسفية المشهورة بين عالمين ، الاول الثابت الأزلى الكامل المطلق ، والثانى المتحرك الثانى الناقص النسبى ، هذه الثنائية التى تقوم على استقلال الاول وتبعية الثانى ، وتجعل علاقة الطرفين علاقة الشارط بالمشروط (٥٧٧) . واستمر

(٥٧٣) التمهيد ص ٧٩ ، ص ١٥٢ — ١٥٦ ، التحقيق التام ص ٨٢ — ٨٤ .

(٥٧٤) التمهيد ص ٤٤ — ٤٦ ، طوالح الانوار ص ١٥٦ ، السنوسية ص ٢ — ٤ .

(٥٧٥) انظر أدلة الرازى ، معالم ص ٣٨ .

(٥٧٦) انظر محاولات الجبائى ومتأخري المعتزلة ، الارشاد ص ٣٤ — ٣٧ .

(٥٧٧) « لا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه » ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٦ ، « لا يشبه شيئا من الاشياء من خلقه ولا يشبهه شيء من خلقه » الفقه ص ١٨٤ ،

طريق النفى حتى فى كتب العقائد المتأخرة (٥٧٨) . وقد عرف المعتزلة بهذه الطريقة وأصبح نفى الجسمية عن التوحيد هو اكبر رد فعل على التجسيم وانتشبهه ابقاء على التنزيه المطلق (٥٧٩) . وهى أيضا طريقة الباطنية فى احدى لحظاتها الفكرية وتجاربها النفسية بحثا عن الحد الاقصى فى التصور

« لا تشبيه له ولا نظير ولا ند ولا بديل » التنبيه ص ٣٦ ، « لا تبلغه صفات العبيد ... جل عن اتخاذ الصواحب والاولاد ، وتقنس عن ملابسة الاجناس والارجاس . ليست له صورة تقال ولا حد يضرب له المثل » الابانة ص ٤ ، « ليس جسما وليس عرضا » انفصل ج ٢ ، ص ١١٢ — ١١٣ .

(٥٧٨) « يستحيل عليه ان يماثل الحوادث فى شئ مما اتصفوا به فلا يمر عليه زمان ، وليس له مكان ، وليس له حركة ولا سكون ، ولا يتصف بالوان ولا بجهة . فلا يقال فوق الجرم ولا عن يمين الجرم . وليس له جهة فلا يقال ان تحت الله » . الكفاية ص ٥٩ — ٦٠ .

(٥٧٩) « اجمعت المعتزلة على ان الله واحد ليس كمثله شئ ، ليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذى لون وطعم ورائحة ومجسة ، ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا بيوضة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك . ولا يسكن ولا يتبعض ، وليس بذى ابعاض و اجزاء وجوارح واعضاء ، وليس بذى جهات ، ولا بذى يمين وشمال وامام وخلف وفوق وتحت . ولا يحيط به مكان ولا يجرى عليه زمان ، ولا تجوز عليه المماسية ولا العزلة ولا الطول فى الامكن . ولا يوصف بشئ من صفات الخلق الدالة على حدوثهم ، ولا يوصف بأنه متناه . ولا يوصف بهساحة ولا ذهاب فى الجهات . وليس بمحدود ولا والد ولا مولود . ولا تحيط به الاقدار ، ولا تحجبه الاستار ، ولا تدركه الحواس ولا يقاس بالاناس . ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه . ولا تجرى عليه الاوقات ، ولا تحل به العاهات . لا تراه العيون ، ولا تدركه الابصار ، ولا تحيط به الاوهام ، ولا يسمع بالاسماع . لا يجوز عليه اجترار المنافع ، ولا تلحقه المضار . ولا يناله السرور واللذات ، ولا يصل اليه الاذى والالام . ليس بذى غاية فيتناهى ، ولا يجوز عليه الفناء ، ولا يلحقه العجز والنقص . تقنس عن ملابسة النساء ، وعن اتخاذ الصاحبة والابناء » مقالات ج ١ ، ص ٢١٦ — ٢١٧ ، « ان البارى ليس بجسم ولا محدود ولا ذى نهاية » ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٥٧ .

والأبعد في القصد والغاية (٥٨٠) . والحقيقة أن الطريقة المثلى لإثبات التنزيه هي طريقة النفي ، نفى كل الصفات تحاشيا للتشبيه ، وهي طريقة المعتزلة وقد أثبتنا أيضا أهل السنة . ويأتى النفي بلا أو بليس تحاشيا لمشاكل النعة والتشابه في الالفاظ (٥٨١) . وقد تأتى أوصاف الذات كلها كفى لنقص وإثبات لكمال (٥٨٢) .

كان التنزيه أكبر رد فعل على التجسيم . واستطاع أن يقضى على التشخص والتعين والتحدد وأن يتخلى عن الجسمية والشيئية والمادية والحسية في عملية التاليف . وأطلق ذلك كله ، وجعل عملية التاليف عملية شعورية خالصة يتجه فيها الشعور نحو المطلق بلا تعين أو تحدد أو تشيؤ . ثم واجه الشعور شيء آخر . هل التنزيه المطلق مجرد عملية شعورية خالصة يحدد فيها الشعور اتجاهه في العالم أمام لا شيء أم أنه اتجاه نحو شيء وان كان منزها ؟ ما هو الموضوع الذى يتجه الشعور نحوه في حالة التنزيه ؟ هل التنزيه وصف لحالة شعورية خالصة أم أنه أيضا وصف لموضوع يتجه الشعور نحوه ؟ هنا يظهر غرضان : الأول ضرورة إثبات موضوع يتجه الشعور نحوه ويكون مطلبه في التاليف بعد أن تم القضاء على الشخص الذى بدا منه التاليف وعلى البدن والجسم

(٥٨٠) قالت الباطنية لا يثبت للبارى صفة من صفات الإثبات ، وزعموا أنهم لو وصفوا القديم بكونه موجودا ذاتا لكان ذلك تشبيها منهم له بالحوادث إذ هي ذوات موجودات وسلوكوا مسلك النفي فيما يسألون عنه من صفات الإثبات . فإذا قيل لهم الصانع موجود أبوا ذلك وقالوا أنه ليس بمعوم ، الإرشاد ص ٢٧ — ٣٩ .

(٥٨١) « لا مثيل له ولا شبيه له ولا شكل له » بحر الكلام ص ٢ — ٣ ، « لا يشبه شيئا من الحوادث ولا يماثل شيئا من الكائنات ، ليس كمثله شيء » غاية المرام ص ١٧٩ ، « لا يتصور » ، النسفية ص ٦٣ ، التفنازاني ص ٦٦ — ٦٨ ، الحصون ص ١٣ — ٢٤ ، « لا يشبهه شيء » ، النسفية ص ٩٧ .

(٥٨٢) التحقيق التام ص ٨١ — ٨٢ ، « نفى التشبيه عنه من كل وجه ومكانا وصورة وجسما وتحيزا وانتقالا وزوالا وتغيرا . وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها وسموا هذا الخط توحيدا » الملل ج ١ ، ص ٦٦ — ٦٧ .

والشيء في التجسيم . فالشعور لا يكون إلا شعورا بشيء ، والتنزيه
كعملية شعورية لابد وأن يكون لها موضوع ، هو الموضوع المنزه (٥٨٣) .
والثاني أن الشعور ليس بحاجة الى مشجب لتعليق الصفات عليه ،
ولا يستطيع أن يتجهر في موضوع ويثبت حياته في نقطة ارتكاز ، ويظل
في حركة وحياة دائمتين ، ويكون مجموعة من الصفات بلا موصوف ،
ويكون موضوع التنزيه مجرد صفة . ولا يحتاج الشعور هنا الى ذات
تتعلق حولها الصفات بل توجد الصفات بلا ذات ، وتكون مجموعة من
الاقوال تختلف درجاتها في التشخيص . تكون الذات في هذه الحالة
افتراضا وهيبا خالصا ينشأ بفعل عاطفة التنزيه كما هو الحال عند
الصوفية عندما يخلق تركيز القلب موضوعه أو عند الحكماء عندما يخلق
التأمل موضوعه . وبالتالي يكون العالم أو الذات تعبيرا عن ايمان ديني
بالصفة التي تعبر بدورها عن أمانى الانسان ، هذا الايمان الذى يخلق
موضوعه كما هو الحال في الدليل الانطولوجى الذى يخلق فيه الفكر
موضوعه والكمال وجوده . ولكنه هذه المرة ليس دليلا عقليا أو بداهة
بل تجربة شعورية وموقف انسانى . ولما كانت الماهية لا وجود لها فهي
لبست موضوعا للدراك بحاسة من الحواس الخمس أو بحاسة سادسة
في هذا العالم أو في عالم آخر . وافترض ماهية معلومة قول بلا برهان
واثبات وجود بلا معرفة كما يثبت الموقف الانسانى معرفة بلا وجود .
انما اثبات الماهية هو تشخيص لعملية شعورية وخلق لموضوع ذاتي
خالص وتوهم له في الخارج ثم وضع ذلك على حساب الادراك حين
يستمر التشخيص فنتحول الآخرة الى مكان ويتم افتراض حاسة سادسة
تدرك بها الماهية المتوهم . هنا يتوقف العقل ، وينتهى الواقع ، ويبدأ
الخيال وتدخل الاسطورة . أما افتراض ماهية لا يعلمها الناس فهو تحصيل
حاصل لانه اثبات وجود بلا معرفة أو اثبات علم وجهل في آن واحد ،
والحقيقة انه من صنع الوهم (٥٨٤) . ومع ذلك يبقى علم الصفات ، كعلم

(٥٨٣) لذلك يرفض الجبائى أن يقول ان البارى معنى لان المعنى هو
معنى الكلام ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٨ .

(٥٨٤) أنظر هذا الفصل أولا : البراهين على الوعى الخالص
(الذات) ، وأيضا سابعا : القيام بالنفس ، ٣ — الرؤية .

للمبادئ والأفكار أو النظريات وهو ما يسمى في لغة العصر بالايديولوجية .
ومن ثم يكون علم التوحيد والصفات هو عملية صياغة الايديولوجية ثم
تحقيقها .

التنزيه هو أكبر رد فعل على التأليه في كل درجاته وعلى التجسيم
بكل صوره . وهو رد فعل تاريخي وشعوري معا ، تاريخي لأن التنزيه
انذى ساد القرن الثاني عند المعتزلة الاوائل (٥٨٥) تلا التأليه والتجسيم
الذين سادا القرن الاول عند الشيعة الاوائل ، وشعوري لأنه تحول
لشعور من الحس الى العقل ، ومن المادة الى الصورة ، ومن المتعين الى
للامتعين ، ومن المتناهي الى اللامتناهي . وقد ظهر هذا القلب الشعوري
في صياغة العبارات نفسها . فبدلا من العبارات التقريرية المثبتة التي
تعزو للمعبود صورا واشكالا ظهرت العبارات التقريرية النافية التي تنفي
عن الله كل الصور والاشكال حتى أصبح التنزيه مرادفا لنفي الصفات
بوجه خاص وللسلب بوجه عام .

ويكشف تاريخ الفرق تطور الوعي الخالص أو الذات كما يكشف
عن بنيته . فان وصف التطور التاريخي لها مطابق لبنيته . والمعروف أن
مادة علم أصول الدين في جميع موضوعاته بلا استثناء قد تطورت تطورا
جدليا من الموضوع الى نقيضه ثم الى مركب الموضوع ونقيضه . فقد بدأ
التوحيد بالتجسيم على اختلاف درجاته من تأليه وتجسيم وتشبيه وتشويؤ
ثم ثنى بالتنزيه ونفى الصفات كنقيض للتجسيم ثم ثلث بإثبات الصفات
الذي يجمع بين التشبيه والتنزيه في آن واحد . وكُن الوعي الخالص
باعتباره وعيا تاريخيا قد بدأ بالحس ثم ثنى بالعقل ثم ثلث بالجمع بين
الحس والعقل (٥٨٦) . كما تعطى بنية المادة ذاتها بصرف النظر عن تطورها

(٥٨٥) مثل جهنم بن صفوان ت ١٢٨ هـ ، عمرو بن عبيد ت ١٤٤ هـ ،
واصل بن عطاء ت ١٨١ هـ ، أبو الهذيل العلاف ت ٢٢٦ هـ ، معمر بن عباد
ت ٢٢٠ هـ .

(٥٨٦) بوجه عام ودون الدخول في تفاصيل الفرق يمكن أن يقال
أن المرحلة الاولى عند الشيعة ، والثانية عند المعتزلة ، والثالثة عند
الاشاعرة ، وهو ما أصبح معروفا جيدا في دراسات المعاصرين .

التاريخى وصفا لبناء الوعي الخالص ودرجات أبعاده بين الحس والعقل ابتداء من المتعين ، هذا الوعي بالذات ، الى اللامتعين ، الوعي الخالص . وفى هذه الحالة يكون التشبيه بعد التجسيم لأنه قريب من الحس وان لم يكن حسا متعينا . ثم يأتى التنزيه فى النهاية يمثل قطب الشعور الثانى وهو العقل . واذا أردنا القسمة فانه يمكن وضع التآليه والتجسيم والتشبيه معافى طرف الحس ، ووضع التنزيه فى طرف العقل اذ ان التآليه والتجسيم تشبيه الذات ، والتشبيه تجسيم للصفات (٥٨٧). ولما كان الحس والعقل معا قطبين للشعور فان مادتى علم اصول الدين الحسية والعقلية يمكن اعادة عرضهما على أنهما مادتان شعوريتان وتكملتهما معا بمادة اصولية شعورية أخرى حتى يكتمل الموضوع فى الشعور . وفى كلتا الحالتين تكون مادة القدماء وصفا للشعور ، لأنها مادة للشعور . ولما كان الشعور يجمع بين الحس والعقل أو ان شئنا بين المادة والصورة فيها يسمى بين التشبيه والتنزيه فالتشبيه مادة للتوحيد انت من الحس والتنزيه مادة أخرى انت من العقل .

(ب) ايجابية التنزيه : والتنزيه بالرغم من كل ما يقال عليه من خصومه أقرب الى روح الوحي وروح العلم على حد سواء من التجسيم وانتشبيهه للآتى :

١ — التنزيه أكبر معبر عن التوحيد لأنه ينفى أى تشابه بين الله والانسان . فمالله فى التنزيه ينذ عن كل تصور أو تصوير انسانى . وهو بهذا يتفق مع المعنى التقليدى للتوحيد . وبهذا يمتاز التنزيه على التشبيه الذى يقترب من الوثنية الحسية المباشرة (٥٨٨) . كما أنه يحى من الوقوع فى التشخيص ، والحديث عن المؤله كمشجب تعلق عليه الصفات كما حدث

(٥٨٧) الفرق ص ٢٢٥ ، وهما التباران المعروفان فى الشعور الاوروبى ورغبة فى البحث أخيرا عن طريق ثالث هو طريق الشعور الذى يجمع بين الحس والعقل . انظر رسالتنا :
L'Exégèse de la Phénoménologie, Paris 1966 Le Cairo 1977.

(٥٨٨) لا يخص التنزيه فرقة دون فرقة ولكنه أساسا اتجاه المعتزلة ويشاركهم فيه الخوارج وطوائف المرجئة . وطوائف من الشيعة . مقالات ج ١ ، ص ٢١٧ .

بعد ذلك في التشبيه . فالمؤله حالة شعورية خالصة يعبر عنها العقل بكثير الوسائل ابعانا في التجريد .

٢ — لما كان التنزيه مجرد حالة شعورية فانه يعنى التعالى المستمر ورفض التشبيه والمماثلة ويعنى التعالى امكانية التقدم المستمر ورفض أى تحول للذات الى موضوع ، والاستبعاد المستمر للصيغ الجاهزة التى تريد ايقاف العلم الى الابد فى صيغ ثابتة دون البحث عن صيغ أخرى . التعالى صورة للتقدم البشرى ، وهو بناء نفسى وحركة شعورية أكثر منه عقيدة (٥٨٩) . والعجب أن أحدا من القدماء لم يذكر صفة « التعالى » فى حين أنها مذكورة كمديح وثناء . ففى كل مرة يذكر فيها اسم الله يردف بعبارة « سبحانه وتعالى » أو « تعالى عما يصفون » أو « سبحانه ربك رب العزة عما يصفون » (٥٩٠) . فالتسبيح علاقة الانسان به ، وهو مهيق ذاتى تعبيرى . التعالى وصف من أوصاف الذات أو وظيفة الذات فى الشعور بها يتم نقد الصياغات القائمة لبيان المسافة بينها وبين الماهية ،

(٥٨٩) هذا هو معنى القول المأثور « كل ما خطر ببالك فالله خلاف ذلك » ، الكناية ص ٣٦ — ٣٧ ، أو « كل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مثبته له » ، مقالات ج ١ ص ٢١٦ — ٢١٧ ، واختلف الناس فى العظمة والنساء على جملة الدين اذا خطر ببالهم خاطر بين قولين : أ — أن يتفكروا فى ذلك ويتبعوا فى ذلك الحجة . ب — ليس ذلك بواجب عليهم وقد يجوز أن يعرضوا عنه فلا يعتقدوا فيه شيئا ولكن عليهم أن يعتقدوا ان كان ناقضا للجملة التى هم عليها فهو باطل ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٣ .

(٥٩٠) ذكر وصف التعالى فى القرآن ١٤ مرة فوصف الله بأى شيء هو شرك (٩ مرات) « سبحانه وتعالى عما يشركون » (١٠ : ١٨) ، (١٦ : ١) ، (٣٩ : ٦٧) « فتعالى الله عما يشركون » (٧ : ١٩) ، « تعالى عما يشركون » (١٦ : ٣) ، « فتعالى عما يشركون » (٢٣ : ٩٢) ، « وتعالى عما يشركون » (٣٠ : ٤٠) ، (٢٨ : ٦٨) ، « تعالى الله عما يشركون » (٢٧ : ٦٣) ، ومرة واحدة يتعالى عن الوصف « سبحانه وتعالى عما يصفون » (٦ : ١٠٠) ، ومرة واحدة عن القول « سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا » (١٧ : ٤٣) ، وثلاث مرات يتعالى بذاته « فتعالى الله الملك الحق » (٢٠ : ١١٤) ، (٢٣ : ١١٦) ، « وأنه تعالى جد ربنا ما اتخذ صاحبة ولا ولدا » (٧٢ : ٣) .

ورفض القطعية والمذهبية والتوقف والخلط بين الصياغة والموضوع .
وبها يتجه الشعور باستمرار نحو المجرد والصورى والخالص حفاظا على
الشعور من المادية والشيئية وحفظا له من الوقوع فى الثقل الطبيعى
للبدن . يعنى التعالى كسر نطاق الوضعية والثقة بنطقية الانسان وروح
النقد لما هو موجود والتقدم المستمر ، وهو روح العلم .

٣ — يعنى التنزيه أيضا الرغبة فى الحصول على الخالص Le Pure
دون الوقوع فى التطهر أى الخالص المنفصل عن المادى المعارض له كما
هو الحال فى كل العقائد الثنوية . الحقيقة فى التنزيه من جانب الصورة
التي يقوم التنظير بالبحث عنها . التنزيه هو عالم الصورة الخالصة أو
الانطولوجيا العامة أو الرياضيات الشاملة (٥٩١) . هو اتجاه نحو الصورى
الخالص ، وتأسيس للعلم تأسيسا صوريا خالصا . والصورية مقياس
لتقدم العلم ، ومصر كل فكر ينمو بإطراد . لذلك اقترب تشبيه كثير
من المتأخرين من التنزيه بعد أن اختفت الظروف النفسية والاجتماعية التي
أدت اليه . بل لقد استعمل المشبهة نفس الخطاب الذى يستعمله المنزّهة
وفلاسفة فى نفى الصفات الحسية بحرف النفى لا (٥٩٢) . ثم عاد التشبيه
فى عصرنا الحالى لعودة نفس الظروف النفسية والاجتماعية القديمة
كالاضطهاد ، والهزيمة ، والضعف ، والتعويض . الخ . التنزيه كعملية
شعورية مهمتها البحث المستمر عن الحقيقة ، وتقدم العلم . ومع ذلك
« الله » كفكرة محددة مهمتها المحافظة على المستويات وعدم الخلط بين
الصورى والمادى ، بين الدلالة والادال ، بين المعنى والشئ لأنه يجمع
الشعور توترا بين قطبى الحس والعقل .

(٥٩١) فى الحضارة الاوروبية الحديثة أعطت المونادولوجيا صورة
صادقة للتنزيه فى حين اكتفت « الثيوديسيا » ، نظرية العدل الالهى
بتبرير وجود اله مشخص وتنزيهه عن الشر كما هو الحال فى اللاهوت
التقليدى .

(٥٩٢) عند المشبهة المتأخرين المعبود ليس بجسم ولا بصورة
ولا يشبه الاشياء ولا يتحرك ولا يسكن ولا يماس كما تقول المعتزلة
والخوارج ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٢ — ١٠٥ . ما كان كذلك لا يقع عليه
اسم جسم ولا طويل ولا عريض ولا عميق وليس بذى حدود ولا هيئة
ولا قطب ، مقالات ج ١ ، ص ٢٥٨ .

٤ — استطاع التنزيه التعبير عن العواطف البشرية وعلى رأسها التالية في صورة عقلية خالصة ، وبالتالي أمكن إخضاع التجارب الشعورية الى التحليل العقلي الخالص ، وهو ما لم يحدث في التالية والتجسيم والتشبيه . فالتنزيه يعبر عن سلطة العقل المطلقة على الانفعالات والاهواء بينما يعبر التشبيه عن الادراك الحسى ، وكما يعبر التجسيم عن الرؤية الموضوعية . هذا التنزيه العقلي الخالص هو السبب في تحريم التصوير في الشرع من أجل ابعاد أى احتمال للوقوع في التشبيه أو التجسيم . ولذلك خرج الفن صوريا خالصا يقوم على الاشكال الهندسية وتكرارها في كل الاتجاهات المتقابلة والمتماثلة من أجل خلق الجمال الصورى الحالى .

٥ — يؤدى التنزيه الى القضاء على أية فاعلية متوهمة للمؤله المشخص ويعطى الاستقلال التام للعالم . فشبهة التعطيل اذن لا تمثل نقدا للفكر بل هى ضرورة تملئها الروح العلمية واستقلال ظواهر الطبيعة . يمنع التنزيه كل مظاهر التسلط والقهر والطغيان باسم الاله المشبه الذى يسمع ويرى كل شئ ، ولا تخفى عليه خائنة الاعين وما تكن الصدور كما هو الحال في أجهزة المخبرات في نظم القهر والتسلط ، فعين الله انساهرة هى عين المباحث الساهرة (٥٩٣) . بل يجعل التنزيه العقل قادرا على تمثيل الصفات كمبادئ عامة مطلقة وشاملة غير مشخصة في ارادة والجميع قادر على ادراكها وتمثلها ، وهى المبادئ الانسانية العامة التى طالما ضحى الافراد والشعوب في سبيلها .

(ج) **سابيات التنزيه** : ولكن من ناحية أخرى ، وبالرغم من كل هذه المزايا في التنزيه كتعبير صادق عن النوعى الخالص أو الذات ، وبالرغم من كونه رد فعل تاريخي مشروع على التالية والتجسيم والتشبيه أدى

(٥٩٣) على مدخل مبنى ادارة المباحث العامة بالقاهرة هناك لوحة فنية على باب السلم قبل الصعود وأمام مقاعد المنتظرين تمثل عينا فرعونية كبيرة يصدر منها أشعة ضوء وتحتها مكتوب « عين الله الساهرة » مما يصيب القاعدين بارتعاش !

دوره في المحافظة على التوحيد الخالص وفي اعلان سلطان العقل على الإنفعال واستقلال قوانين الطبيعة وحرية الانسان والمجتمع — بالرغم من هذا كله فقد يثير التنزيه عدة تساؤلات تدفع المتكلم الاصولي الجديد الى مزيد من التأمل والبحث عن كيفية الحرص على الوعي الخالص دون ان يترد الى بعض عناصر التشبيه ومنها :

١ — بالرغم من كل ما حاوله التنزيه من بعد عن التشبيه وتخليص المؤله من كل شبهة انسانية الا أنه ما زال أيضا مشابها بالتمائل من مجرد استعمال اللغة بالفاظها وتصوراتها ؛ وبالرغم من استعمال أسلوب النفي وهو أسلوب التطهير الا أنه يستعمل أيضا اللغة حتى ولو كانت تنفي الفاظها وتصوراتها . فمادامت عواطف التنزيه قد تمت صياغتها في لغة فانها لم تعد تنزيها . لذلك فضل الصوفية الصمت أو على أكثر تقدير استعمال الرمز الذي يتجاوز حدود اللغة الانسانية . فالتنزيه مهما بلغت درجة صورته وتجريده مرتبط باللغة والتصورات الانسانية لأنه يستحيل تجريد الانسان من مواقفه الحياتية وتجاربها الاجتماعية ، وضعا وهدفا . ولما كانت الناس مختلفة فيما بينها في المجتمعات والعصور والبيئات الثقافية واللغات فقد اختلفت بينها في درجات التنزيه . وزيادة في التنزيه يمكن ان يقال انه لا يمكن التعبير عنه على الاطلاق بالمقولات الانسانية حتى تلك التي تقوم على أقصى درجة في التجريد مثل الجوهر والعرض أو الممكن والواجب لأن هذه التصورات الثقافية لا تتعدى كونها في الحقيقة تعبيرا عن عواطف التأليه التي هي أيضا تعبيرا عن عواطف التطهر والتقوى والترفع والعلو . ويكون الخطاب حينئذ نوعا من التهرينات الذهنية التي تعبر عن مضمون الشعور وتحليل العقل لها . فإذا كان في التجسيم قد اضيف المكان كبعد للتأليه يتحدد فيه المؤله ففي التنزيه يضاف الزمان وبطلق . وإذا كان التجسيم تصورا للتأليه في المكان فان التنزيه تصور التأليه مثل باقى القسّمات كالجوهر والعرض ، والواحد والكثير ، والنفس يقوم بها الذهن البشرى للتعبير بها عن عاطفة الطهارة التي هي أساس التأليه مثل باقى القسّمات كالجوهر والعرض ، والواحد والكثير ، والنفس والبدن ، وهي القسمة التي فضلها الحكماء فيها بعد للتعبير بها عن التأليه في الوجود . فكما أن الجوهر اشرف من العرض ، والكيف اشرف

من الكم ، والصورة اشرف من المادة ، والنفس اشرف من البدن فان القديم اشرف من الحادث . وبإضافة التشخيص للتأليه يكون الله هو القديم وما سواه هو الحادث . ان كل صور التوحيد القديمة ظواهر انسانية خالصة نجد نظائرها في العلوم الانسانية كعلوم النفس والاجتماع والسياسة والاقتصاد . فقد ظهر التأليه على انه تعويض مطلق عن انعجز والشياع والهزيمة ، ونتيجة للرغبة في الحصول على انتصار كامل ودائم تمويضا عن الهزيمة الشاملة . ونشأ التجسيم أيضا لنفس السبب ، وهى الرغبة في الحصول على انتصار واسترداد للحق الضائع . فبدل رنع المظلوم الى العدل المطلق كما هو الحال في التأليه يأتى العدل المطلق في الظلم ويتجسم الحق ويصبح البعيد قريب المنال .

٢ — بالرغم من استطاعة التنزيه القضاء على كل وثنية حسية الا أنه انتهى الى نوع من وثنية مضادة هى الوثنية العقلية . يتحول التأليه انى موضوع عقلى خالص ، وتتوقف حركة الشعور لديه ، ويصبح مشجبا سهلا تعلق عليه الامانى الانسانية مدفوعة الى حد الاطلاق ، ومن هذه الناحية قد لا يكون هناك فرق بين التنزيه والتشبيه وان الفرق هو في الدرجة لا في النوع . كلاهما اثبات لمؤله مشخص ولكن التشخيص في التنزيه عقلى خالص ، مجرد صورى ، وفى التشبيه حسى مادى ، عيائى شئى . كلاهما وثنية . الاول عقلى غير مرئى والثانى حسى مرئى . كلاهما تجسيم ، الاول تجسيم ناعم مرهف ، والثانى تجسيم فظ غليظ . فاتهم اهل السنة المعتزلة بأنهم مشبهة الصفات عندما جعلوها حادثة لا يدل عنى التشبيه لان اثبات حدوث الصفات تنزيه للذات عن كل تشبيه . وقد يكون الاتهام موجها لاهل السنة أصدق لرفضهم التأويل والمجاز . ومع ذلك فقد وقع كلا الفريقين في التشبيه اما الحسى أو المعنوى والخلاف بينهما نقط في درجة التجريد . التنزيه والتشبيه كلاهما من خلق الذات ، وسقاط من الشعور الى أعلى ، وتأليه صور انسانية خالصة مهما تفاوتت مستويات التجريد . وفى كلتا الحالتين يؤله الانسان ذاته دون أن يدري ، يؤله الأنا ثم يمزو اليها الآخرة كما حدث من قبل في التأليه والتجسيم عندهما اله الآخر ثم نسبت اليه الإنية .

٣ — يوحى التنزيه بالخارجية وبأن قمة عواطف التأليه خارج

العالم وليست بداخله ، وأنه كلما بعدنا عن العالم وصلنا الى تنزيه أعظم ، وكما أغرقنا في الصورية والنظر استل منا الواقع والعمل . ومن ثم يوهى التنزيه بأن المؤله المنزه في جانب وإن العالم الانسانى في جانب آخر ، وبأنه لا صلة له بهذا العالم على الإطلاق ، وهو ما ظهر فيما بعد في اعلان انحرية الانسانية والارادة الانسانية المستقلة وفي حتمية قوانين الطبيعة واطرادها . وكلما تم الايغال في الصورية ظهر العالم بعيدا عن الذات ، ماديا طبيعيا لا تشخيص فيه ولا ألوهية ، ونشأ العلم العقلى التحليلى الطبيعى الصرف . وكأن التنزيه قد دعا الى حركتين متناقضتين ، اقصى درجة في انتعالى بالنسبة للذات وأقصى درجة في المادية بالنسبة للعالم . فإذا كان التنزيه قد استطاع الى حد كبير انقاذ عواطف التأليه من كل اثر للتشبيه فانه ترك العالم المادى ذاته دون أى أساس صورى أو تبرير انطولوجى . وببقى الا تحليل العقل للطبيعة ، وبالتالي نشأ العلم .

٤ — يؤدى التنزيه بالرغم من كل محاولاته من أجل الحصول على الوحدة الى التصور الثنائى للعالم . فهناك عالمان . عالم الصورة الخالصة الذى يعبر بصدق عن عواطف التأليه ، وعالم مادى يمثل خطورة التشبيه والتجسيم . فالتنزيه تبرير انطولوجى لوجود الصورة على حساب المادة . وتكون علاقة العالمين ، عالم الصورة وعالم المادة علاقة تعارض مستمر . كما أعطينا الاول شيئا سلبناه عن الثانى . وهو ما ظهر بوضوح أكثر عند الحكماء عندما تحول التنزيه لديهم الى تصور عام للوجود وقسمته الى وجودين ، الوجود الصورى والوجود المادى . وقد تعددت هذه القسمة وتداخلت وبالتالي تتحول الى طبقات متعددة والى مستويات عديدة متداخلة . عندئذ يوحى التنزيه بأن الكمال فى البعد الراسى وليس فى البعد الافقى ، وبأن السماء أشرف من الارض ، مما قد يؤدى الى نوع من الرضا الذاتى عن النفس ما دام الشعور قد وصل الى قبة السماء « فكان قاب قوسين أو أدنى » فى عملية التنزيه . ثم يؤدى الرضا الى الاكتفاء الذاتى بالتنزيه ورغبة فى التأمل مما يؤدى بدوره الى ضهور فى الفعل وقصور فى التوجه نحو العالم .

٥ — وهنا تبدأ المشكلة الحقيقية فى التنزيه وهو كيف يتم الخروج

من هذا التصور العقلى الخالص الى الواقع ؟ كيف يتم الانتقال من الفكر الى الوجود ؟ ومن ثم يحتاج التنزيه الى دليل انطولوجى يجعل المؤله هو الوحيد الذى يجمع بين الفكر والوجود ، يحتوى تصوره على وجوده . ولكن حتى هذا الدليل الانطولوجى اغتراض عقلى خالص يعبر عن امانى الذات فى الحصول على الوجود من مجرد الحصول على فكرته بلا حركة أو جهد أو مقاومة . ولما كان التنزيه سوريا فارغا فقد استطاعت السلطة أن تكون مضبونا له وبالتالي لعبت دوره ، ومارست وظائفه فى العالم بكل شئ (أجهزة الامن) والسيطرة على كل شئ (أجهزة القمع) واصبح انفعالى رمزا للجبروت السياسى بالنسبة للحاكم الذى لا يجوز الاقتراب منه . ولكنه فى نفس الوقت قد يتحول فى وعى المعارضة الى أمر بالمعروف ونهى عن المنكر فى صيغة « الله اكبر » ضد الحاكم المتعالى ردا له الى وضعه الانسانى حتى يظل الوعى الخالص متفردا بصفاته المجردة .

كان التنزيه هو اختيار القدماء ضد مخاطر التأليه والاتحاد والخلول والتجسيم والتشبيه وهى العقائد السائدة فى الديانات القديمة . وقد تعبرت الظروف الآن . ولم تعد المخاطر آتية من العقائد بل محيطة بالارض والثروات واستقلال الشعوب . فأى التصورات للذات الخالص أقدر على الدفاع عن مصالح الامة ؟ تأليه الارض ؟ تجسيم الشعب ؟ تنزيه الحكام من الافراض والاهواء وكراسى الحكم ؟ تمثيل المبدأ والتمسك به لدرجة التضحية والشهادة حتى ولو ظهر ذلك بلغة الاتحاد والخلول وأن يقول المواطن أنا الحرية والاستقلال ؟ ان البدائل القديمة كلها على مستوى واحد من القيمة ، والاختيار بينها حر دون تكفير أحد منها . ولجبلنا أن نقول هل هو راغب فى اختيار تصورات جماعات الاضطهاد أم تصورات جماعات السلطة (٥٩٤) .

(٥٩٤) هذه التصورات فى غالبيتها كلفاظ ليست فى اصل الوحي . هناك لفظ اله ومشتقاته وقد نكر ١٣٢ مرة ، اله (٨٠) ، الها (١٦) ، الهك (١٠) ، الهنا ، الهه (٢) ، الهين (٢) ، آلهة (١٨) ، آلهتك (٤) ، آلهتنا (٨) ، آلهتهم (٢) ، آلهتى ، ثم الله (٩٨٠) وهو اللفظ

سابعاً : القيام بالنفس :

١ — خامس وصف للذات • وهو موجه ضد بقايا التجسيم والوجود

=
الغالب ، اللهم (٥) وليس منها اسم فعل تأنيه مثل توحيد ، وكلاهما يشير الى عملية التأنيه أو التوحيد وليس الى جوهر ثابت (انظر الفصل السادس ، الوعى المتعين — الاسماء) ، أما لفظ « الاتحاد » فغير موجود في أصل الشرع . لا يوجد الا « وحده » (٦ مرات) ، واحد (٢٥) ، واحدا (٥) ، واحدة (٣١) ، وحيدا (١) وكلها صفات وليس فيها أفعال . أما لفظ حل سواء بكسر الحاء أو بضمها فقد ورد ٥١ مرة منها ٢٨ بمعنى الحلال في مقابل الحرام ، ومرة واحدة بمعنى يحل في مقابل يربط « واحل عقدة من الساتى » (٢٠ : ٢٧) ، والباقي (١٢ مرة) بمعنى يحل في الدار مجازا « الذى احلنا دار المقامة من فضله » (٣٥ : ٣٥) ، « وأطوا قومهم دار البوار » (١٤ : ٢٨) ، أو يحل في البلد « لا أقسم بهذا البلد وأنت حل بهذا البلد » (٩٠ : ١) أو البيت العتيق ، « لكم فيها منافع الى أجل مسمى ثم محلها الى البيت العتيق » (٢٢ : ٣٣) ، أو يحل العذاب أو الغضب أو الهدى بمعنى يقع أو القارعة مثل « تصيبهم بما صنعوا قارعة أو تحل قريبا من دارهم » (١٣ : ٣١) ، « ويحل عليهم عذاب مقيم » (١١ : ٣٩) ، « (٣٩ : ٤٠) » أن يحل عليكم عذاب من ربكم » (٢٠ : ٨٦) ، أو الغضب مثل « فيحل عليكم غضبى » (٢٠ : ٨١) ، « أن يحل عليكم غضب من ربكم » (٢٠ : ٨٦) . « ومن يحل عليه غضبى فقد هوى » (٢٠ : ٨١) ، أو الهدى « حتى يبلغ الهدى محله » (٢ : ١٩٦) ، « والهدى معكوما ان يبلغ محله » (٤٨ : ٢٥) ، أما التجسيم فلم يرد لفظ الجسم الا مرتين بمعنى سلبى « وزاده بسطة في العلم والجسم » (٢ : ٢٤٧) ، « وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم » (٦٣ : ٤) . وورد لفظ الجسد أربع مرات ، مرتين لجسد الحيوان « واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا جسدا » (٧ : ١٤٨) ، « فأخرج لهم عجلا جسدا له خوار » (٢٠ : ٨٨) ، ولا يوجد اسم فعل تجسيم أو تجسيد . أما لفظ تشبيه فلم يرد في القرآن كاسم أو فعل ولكن ورد الفعل (٥ مرات) والاسم (٧ مرات) بمعنى التشابه أما في الطبيعة أى الخلق « فتشابه الخلق عليهم » (١٣ : ١٦) ، أو في الرزق « قالوا هذا الذى رزقنا من قبل وأتوا به متشابهها » (٢ : ٢٥) ، أو في النبات « والزيتون والرمان متشابها وغير متشابه » (٦ : ٩٩) ، (٦ : ١٤١) ، أو في الحيوان « ان البقر تشابه علينا » (٢ : ٧٠) ، وفي الانسان « وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم » (٤ : ١٥٧) ، وفي

في المكان وضد التفسير الحرفي لآيات الحركة مثل النزول والصعود والمجىء والاستواء والقيام والقعود ويشمل ثلاثة موضوعات رئيسية : نفى المكان أو الجهة خاصة فيما يتعلق بالاستواء ثم نفى الحركة فيما يتعلق بالنزول والصعود والاتيان والمجىء وأخيراً نفى الرؤية .

ويظهر هذا الوصف في مصنفات القدماء في أماكن عدة . نفى معرض نفى النقص وإثبات الكمال في مسألة خاصة يضرب المثل بنفى الجهة ومكان الاستواء (٥٩٥) . وقد يظهر ذلك في المقدمات الخطابية في معرض تنزيه الله عن المكان (٥٩٦) . وقد يذكر عدم الاختصاص ونفى الجهة في معرض ما يستحيل على الله دون عد أو احصاء لصفة أو لوصف (٥٩٧) . ولكنه يذكر أيضاً كثرات وصف للصانع بعد الوجود والقدم (٥٩٨) . ويذكر الاستواء مع نفى التخصص والتحيز والجهة . ويذكر نفى المكان كثرات وصف بعد الجسمية ونفى الجوهر وإحلال الوجود في دليل الحوادث والامكان (٥٩٩) . ويظهر نفى الجهة بعد نفى التشبه والشرك والاتحاد والطول والتشبه والجوهر والعرض والجسم ، والكل بعد إثبات الصفات السبع التي ظهرت بعد إثبات القدم والوجود (٦٠٠) . ولاول مرة يذكر القيام بالنفس ثانياً وصف للذات بعد القديم خاصة وإن الوجود قد استبدل بأن الحوادث

القلب أى في الرؤية والإدراك « تشابهت قلوبهم » (٢ : ١١٨) ، وذلك لتشابه بعض نصوص الكتاب « فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه » (٣ : ٧) ، « الله أنزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً » (٣٩ : ٢٣) ، « هو الذي أنزل عليك الكتاب آيات محكمات من أم الكتاب وآخر متشابهات » (٣ : ٧) ، ولم يرد لفظ التشبيه في صفات الله . أما لفظ تنزيه أو مشتقاته فليس في أصل الوحي كلية .

(٥٩٥) أصول الدين ص ٨٨ .

(٥٩٦) الانصاف ص ٤١ ، المسائل ص ٣٣٠ .

(٥٩٧) النظامية ص ١٥ .

(٥٩٨) الإرشاد ص ٣٣ — ٣٤ .

(٥٩٩) المعالم ص ٣١ — ٣٣ .

(٦٠٠) العنصرية ج ٢ ، ص ١٦٢ .

لابد لها من محدث وأن صانع الحوادث أحدثها من لا شيء (٦٠١) . وينكر
 سنى أنه أول وصف للذات والوجود على أنه ثاتى وصف مرذ أخرى (٦٠٢) .
 وفى « كتاب التوحيد » تنفى الجهات والمحانيات بعد الوجدانية ونفى
 الجسمية اذ قد نفى التشبيه فى آخر دليل الحدوث ، وينفى معه قيام
 الحوادث بالذات ، وتأويل جميع آيات الجهة والمكان (٦٠٣) . وفى أول
 احصاء لوصاف الذات فى عشر يظهر نفى الجهة على أنه سابع وصف
 بعد الوجود والقدم والبقاء والوجود ونفى الجسم ونفى الجوهر ونفى
 العرض (٦٠٤) . وينفى المكان والجهة والحيز كسادس صفة بعد اثبات
 القدم والبقاء والوجود ونفى الجسم ونفى الجوهر ومعه يدخل
 الاستواء (٦٠٥) . وتنفى الجهة بعد نفى مشاركة الذات لغيرها ونفى
 تركيبها ونفى التحيز ونفى الاتحاد ونفى الطول (٦٠٦) . ويظهر نفى الجهة
 والمكان على أنه أول صفة فى التنزيهات (٦٠٧) . وقد ينفى التحيز والجهة
 فى معرض نفى التشبيه (٦٠٨) . وفى أول احصاء لوصاف الذات فى عشر
 يظهر التنزيه عن الاستقرار على العرش على أنه ثامن وصف بعد الوجود
 والقدم والبقاء ونفى الجسمية ونفى الجوهر ، ونفى الجهة ، ومع الاستواء
 يظهر النزول والمعية والاصبع واليمين (٦٠٩) . وينفى المكان بعد اثبات
 الوجدانية والقدم وظهور صفات المعانى السبع ، ونفى العرض والجسم
 والجوهر والصور والحد والعد والتبعض والتجزئ والتركيب والتناهى

(٦٠١) أصول الدين ص ٧٢ .

(٦٠٢) أصول الدين ص ٨٨ .

(٦٠٣) الشامل ص ٥١٠ — ٥٧٠ .

(٦٠٤) الاقتصاد ص ٢٥ — ٢٩ .

(٦٠٥) المسائل ص ٣٥٢ — ٣٥٦ .

(٦٠٦) المحصل ص ١١٣ — ١١٤ .

(٦٠٧) المواقف ص ٢٧٠ — ٢٧٣ .

(٦٠٨) الاساس ص ٧٢ — ٧٧ .

(٦٠٩) الاقتصاد ص ٣٠ — ٣٤ .

والماهية والكيفية (٦١٠) . وتنفى الجهة مع الجسمية كئانئ وصف
للتزيهات (٦١١) .

وبعد استمرار البناء النظرى فى احكام العقل الثلاثة وما يجب لله
من صفات عشرين يظهر القيام بالنفس وعدم افتقاره الى محل ولا مخصص
كخامس وصف للذات ، ويظهر أيضا ضدها مما يستحيل عليه من عشرين
صفة اخرى كخامس وصف وهو استحالة الا يكون قائما بنفسه بأن يكون
صفة او يقوم او يحمل او يحتاج الى مخصص مع البرهان . وايضا يظهر
كخامس صفة فى تفسير « لا اله الا الله » بالاستغناء (٦١٢) . ومن
الخمس وعشرين صفة هذه العشرون منها الاحتياج الى محل اى ذات يقوم
او الى مخصص اى موجد وهى صفة القيام بالنفس (٦١٣) . وتدخل جميع
صفات التشبيه فى معرض نفى التشبيه فى نفى الجسمية والحيز وتاويل
الاخبار دون ذكر لوصاف الذات او صفاتها (٦١٤) . ويسقط الوصف ونفى
الجهة فى بعض الحركات الاصلاحية الحديثة بعد ان يذكر القدم والبقاء ونفى
التركيب كاحكام الواجب (٦١٥) .

ونظرا لاهمية الاستواء كموضوع رئيسى فى هذا الوصف فانه يظهر
اكثر من غيره مثل المكان والجهة والحركة . ففى بعض المؤلفات المتقدمة
ثبت الاستواء والوجه والعينان والبصر واليدان حتى قبل ذكر اوصاف
الذات او صفاتها بل بعد اثبات الرؤية والكلام القديم نظرا لاهميتها من

(٦١٠) النفسية ص ٦٤ .

(٦١١) طوابع الانوار ص ٢٥٧ .

(٦١٢) السنوسية ص ٢ — ٦ ، الكفاية ص ٣٧ — ٣٩ ، العقيدة
ص ٧ ، الباجورى ص ٤ ، وكذلك فى باقى العقائد المتأخرة مثل الجرهرة ،
العقيدة ، الخريدة ، الجامع ، الوسيلة ، الحصون ، التحقيق ، القطر .

(٦١٣) كفاية العوام ص ٥٩ — ٦٠ .

(٦١٤) أساس التقديس ص ٧٩ — ١٧٣ .

(٦١٥) رسالة التوحيد .

حيث اثباتها ضد نفاتها (٦١٦) . كما تبدو أنها من أوائل الموضوعات التي اختلفت عليها الفرق (٦١٧) . ويظهر الاستواء على العرش بعد الاوصاف وانصفات وصفات التشبيه من وجه وعين ويد ونفس وبعد صفات الانفعالات من حقد وحنق وميل ونفور (٦١٨) . ويظهر لأول مرة استحالة المكان وبها يذكر الاستواء والطول (٦١٩) . ويذكر الاستواء مع المكان في معرض الكلام في التوحيد ونفى التشبيه (٦٢٠) . ويظهر اثبات الاستواء في عبارات انشائية دون احصاء بعد الوجدانية والقدم ونفى الشبه واثبات الكمال ونفى النقصان (٦٢١) . وينفى المكان مع الاستقرار على العرش بعد اثبات القدم وتجويز الوجود واثبات الوجدانية وتجويز النفس ونفى الشبه (النور) واثبات اليد والساق والاصبع والقدم وعدم تجويز المجيء والذهاب ونفى الرؤية بالابصار (٦٢٢) . وفي بعض الحركات الاصلاحية الحديثة يذكر الاستواء والعرش والكرسى والماء دون تأويل أو دلالة (٦٢٣) . وتظهر صفات العرش والكرسى مع الاخرويات في العقائد المتأخرة (٦٢٤) .

أما النزول فانه يذكر مع باقى صفات التشبيه وغيرها من صفات الذات (٦٢٥) . ويذكر المجيء والذهاب والنزول بعد اثبات القدم وتجويز

(٦١٦) الابانة ص ٣١ — ٣٩ .

(٦١٧) الابانة ص ٩ .

(٦١٨) الانصاف ص ٢٥ .

(٦١٩) أصول الدين ص ٧٦ .

(٦٢٠) الفصل ج ٢ ، ص ١١٤ — ١١٧ .

(٦٢١) بحر الكلام ص ٢ .

(٦٢٢) بحر الكلام ص ٢٤ — ٢٧ .

(٦٢٣) كتاب التوحيد ص ١٨٢ .

(٦٢٤)

والكاتبون اللوح كل حكم
يجب عليك أيها الانسان

والعرش والكرسى ثم القلم
لا لاحتياج وبها الايمان

الجوهرة ص ١٤ .

(٦٢٥) الفصل ج ٢ ، ص ١٤٧ — ١٥٣ .

الوجود وإثبات الوجدانية وتجويز الشيئية وتجويز النفس ونفى الشبه وإثبات اليد والساق والاصبع والقدم (٦٢٦) .

٢ — الاستواء والعرش : لما كان الوصف الخامس هو القيام بالنفس أى أنه ليس فى محل بدأت أيضا مسألة الآيات التى توحى بالمكان والجهة وضرورة تأويلها . انقسم الناس فريقين . الاول يثبت المكان والجهة اما خضوعا للتجسيم أو استعمالا لمنهج التأويل الحرقى فيصبح الله فى مكان ، وهو العرش ، يستوى عليه جلوسا ومن ثم لا يفترق أهل السنة عن المشبهة والمجسمة فى شىء . والثانى ينفى المكان والجهة اتباعا للتزويه واستعمالا لمنهج التأويل .

يظهر افتراض التجسيم ويتحدد المكان والجهة ويصبح الله مستويا على العرش . فإذا كان المكان تجسيما للمعبود فان العرش تجسيم للمكان (٦٢٧) . ثم تبرز المشكلة الرئيسية فى هذه الصورة وهى ما صلة المعبود بالعرش ؟ هل هو متحد به أو مماس له أو منفصل عنه ؟ فإذا كان متحدا به كيف يتحد المعبود بشىء سواه ؟ وإذا كان المعبود مماسا له فكيف يكون التماس ؟ هل هو وسط بين الاتحاد والانفصال ؟ وإذا كان منفصلا عنه فكيف يتصور تركيب ثنائى فى « الله » يمنع التوحيد ؟ والانفصال تأكيد صريح للثنائية فضلا عن كونه مستحيلا عمليا ، اذ كيف يكون المعبود

(٦٢٦) بحر الكلام ص ٢٢ — ٢٣ .

(٦٢٧) هذا هو رأى الهشامية من أن المكان هو العرش ، كان الله لا فى مكان ثم حدث المكان بأن تحرك البارى فكان فيه ، والمكان هو العرش ، مقالات ج ١ ص ١٠٢ ، مقالات ج ٢ ، ص ١١٥ — ١١٧ ، وهو أيضا رأى محمد بن كرام الذى اعتبر كل العرش مكانا له . ولو خلق بازاء العرش عروشا موازية لعرشه لصارت العروش كلها مكانا له لانه أكبر منها كلها ، الفرق ص ٢١٦ — ٢١٧ . قاله فى مكان دون مكان وأن مكانه هو العرش ، الفرق ص ٦٥ .

مستويا على العرش منفصلا منه دون اتحاد (٦٢٨) . في هذه الحالة قد يؤول العرش الى صفة . حينئذ يعنى الاستواء صفة البينونة عندما يكون المؤله مستويا على العرش باثنا منه . لا تعنى البينونة العزلة بل هى صفة من صفات الذات . وقد يفضل العرش ثم يقاس مقدار الزيادة امعانا في العظمة . كيف يتسع العرش للاله ويكون قدره ؟ فاذا كانت المسافة متناهية فكيف يجلس الانسان على كرسى ضيق ولا يستوفيه ؟ (٦٢٩) .

وقد تصاحب صورة الحمل المرئية صورة صوتية فيصاحب الجلوس على العرش أطيح أى أصوات صادرة عن العرش من فعل الجلوس على كرسى عتيق من شخص متزن رزين يهبط عليه في هدوء وتؤدة ، وأمن

(٦٢٨) يرى البعض أن المعبود على العرش بائن فيه لا يعزله ، وأنه خال لكان غيره بل ببينونة ليس على العزلة ، والبينونة من صفات الذات ، مقالات ج ١ ص ٢٦٢ ، وقال محمد بن الهيصم (الكرامية) ان بينه وبين العرش بعدا لا يتناهى ، وأنه مباين للعالم ببينونة ازلية ونفى التحيز والمحاذاة ، وأثبت الفوقية والمباينة ، الملل ج ٢ ، ص ١٢ — ١٤ ، ونفى المجاورة والمماسية ، ج ٢ ، ص ١٩ ، ويرى هشام بن الحكم مع بعض المجسمة أن المعبود ليس في الأشياء ولا هو على العرش الا بمعنى أنه مماس له ، وأنه فوق الأشياء ليس بينه وبين الأشياء أكثر من أنه فوقها . فإلله على العرش مماس له ، لا يفضل عن العرش ، ولا يفضل العرش عنه ، مكانه العرش مماس له ، يحتويه العرش ، والعرش يملؤه . مقالات ج ١ ، ص ١٠٤ ، ص ٢٥٧ — ٢٦١ ، الفرق ص ٦٧ ، ص ١٦٥ ، ص ٢٢٨ ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٤ ، ويرى محمد بن كرام أن المعبود جسم له حد ونهاية من تحته ، والجهة التي منها يلقى عرشه . العرش مكانه وهو مماس له . وأبدل أصحابه لفظ المماسية بلفظ الملاقاة لأنه لا يصح وجود جسم بينه وبين العرش الا أنه يحيط العرش الى أسفل ، وهذا يعنى المماسية التي امتنعوا عن لفظها . وفسر بعض أصحابه المماسية بأن المعبود لا يزيد على عرشه ولا يفضل من شيء على العرش ، وهذا يقتضى أن يكون عرضه كعرض العرش ، الفرق ص ٢١٦ — ٢١٧ ، ص ٣٣٣ ، وقال بعض الكرامية استوى أى استقر على العرش . بحر الكلام ص ٢٥ — ٢٦ .

(٦٢٩) يفضل العرش بقدر أربعة أصابع ، وقيل بعيدا عنه بمسافة متناهية (العابدين ، الكرامية) أو مسافة غير متناهية (الهيصمية) ، الدواني ج ٢ ، ص ١٦٢ ، اعتقادات ص ٦٧ .

واطمئنان ، وهو اعلان سمعى عن الجلوس (٦٣٠) . وأحيانا يوضع النبی على العرش بجوار المعبود تعظيما واجلالا له كما يحدث عادة في تاريخ الإديان . فالمسيح يقعد على يمين الله يشاركه في الحساب . واجلال الأشخاص تابع لعواطف التأليه ورفع الحد الأدنى الى الحد الأعلى بالنسبة الى الشخص وانزال الحد الأعلى الى الحد الأدنى بالنسبة الى المعبود (٦٣١) . والحقيقة أن العرش صورة شعبية للتعظيم والاجلال . فهناك عرش الملك ، وعرش العروس ، ومجلس الصدارة للضيف وغير ذلك من الصور الملكية وما تحتوى من عرش وتاج وبلاط وما تعبر عنه من ارادة مطلقة ينفذها الرسل الرعية ، ويتلوها ثواب وعقاب طبقا للطاعة او للعصيان .

ثم يتضاعف المكان ، ويزداد في التعيين فيصبح للعرش حملة ان لم يكن الحملة مثل العرش (٦٣٢) . وذلك زيادة في التعظيم والاجلال كما هو واضح في الفن الدينى . فبعد بناء مظلة موسى كما يرويها سفر الخروج يحملها الكروبيون . وفي العادات العينية يجلس البابا على العرش ، يحمله القساوسة . كما يجلس رئيس القبيلة على المحفة يحمله افراد القبيلة . وكما اعتاد فرعون أن يجلس محمولا على عرشه ، وعرشه محمول على الاعناق . الحمل تعبير عن العظمة والجلال اما في الحياة او في الممات

(٦٣٠) عند بعض المجسمات للعرش أطيظ اذا ثقل عليه كاطيظ الرجل وقيل ان الملائكة هى التى تثط أحيانا من وطأة عظيمة الله على العرش ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦١ — ٢٦٢ ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٨ .

(٦٣١) يرى بعض من ينتحل الحديث أن العرش لم يمتلئ بالمعبود وانه يقعد بنيه معه على العرش ، مقالات ج ١ ، ص ٢٠٤ ، ص ٢٦٠ .

(٦٣٢) ترى اليونانية أن حملة العرش يحملون الله كالكركى وان اقوى منهم كما أن الكركى تحمله رجلاه وهو اقوى من رجله ، فالحملة تحمل العرش لان الله لا يكون محمولا ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٦ ، الفرق ص ٢٢٨ ، ص ٢٧٠ ، ويرى شيطان الطاق أن البارى مستقر على العرش وأن الملائكة يحملون العرش وان كانوا ضعفاء بالنسبة الى الله . ولكن الضعيف قد يحمل القوى كرجل الديك التى تحمل مع دقتها جسم الديك . اعتقادات ص ٩٥ .

عندما يحمل الاصدقاء نعوش الاصدقاء وعندما تحمل الشعوب قادتها العظام في الوداع الاخير ، فالمحمول شريف ، والمحمل شريف . وقد تحمل الحملة الله مباشرة دون توسط العرش ، وهى صورة للتعظيم المباشر كما كما يحمل الزعماء على الاعناق بلا محفة . وعددهم ثمانية ربما لان العرش ذو أربعة أركان ، ويحتاج كل ركن الى حاملين وليس الى حامل واحد زيادة في التعظيم . والحملة ملائكة لانه لا يتعامل مع المعبود الا الملائكة الذين هم حاشية الملك وبطانته وخدامه وسدنته ، ورسله ووزرائه ، يعلنون اوامره للرعية ، ومن طبقته ، ويشاركونه في بعض الصفات الملوكية . وقد يبلغ في التعظيم ، فيكون كل ملك من الملائكة الثمانية من صنف آخر ، فيصبح لدينا اصناف ، زيادة في التنوع لان وحدة الصنف تكرر مهل (٦٣٣) . وقد يكون المقياس من الازان لا من المساحات فيكون المعبود ذا مقدار وكيل اكثر منه ذا مساحة واتساع . ويعبر الوزن عن حالات المعبود النفسية . فعندما يفضب يثقل على العرش فتعلم الحملة انه غاضب ، واذا سر خف عن العرش فتعلم الحملة انه مسرور . فالغضب يعبر عنه بلغة الازان بالثقل ، والسرور بالخفة . وهما حالتان نفسيتان . اذا حزن الانسان شعر انه ثقل ويقول « قلبى ثقل » وانه يحمل الارض كلها على كتفيه ، واذا سر شعر انه طائر لا تسعه الارض فرحا ويقول « اشعر انى طائر فى الهواء » (٦٣٤) .

(٦٣٣) عند البعض ثمانية افلاك ، وعند البعض الآخر ثمانية اصناف ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦١ — ٢٦٢ ، ويوافق ابن حزم على ذلك بدليل آية « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » لعلها السموات السبع والكرسى فهى ثمانية اجرام ولعلها ثمانية ملائكة ، ويلتزم بالظاهر دون الخرافة . مع أن هذا التأويل ليس ظاهرا واقرب الى الخرافة . ويؤيد الحملة بآية : « ويحملون العرش ومن حوله » الفصل ج ٢ ، ص ١٢٧ .

(٦٣٤) وصف ابن كرام معبوده بالثقل ، وهو معنى انفطار السموات من ثقل الرحمن عليها ، الفرق ص ٤١٨ ، ويرى بعض المجسمة أن البارى تحمله حملة اذا غضب ثقل على كواهلهم واذا رضا خف فيتبينون غضبه من رضاه . ويرى البعض الآخر أن المعبود لا يثقل ولا يخف ولا تحمله الحملة ولكن العرش هو الذى يخف ويثقل وتحمله الحملة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦١ — ٢٦٢ .

ولا يفترق أهل السنة عن الكرامية والهشامية في التشبيه المقارب للتجسيم ، فاثبات الصفات مع التفسير الحرفي للآيات يؤدي في نهاية الامر الى التشبيه ، فالله يستوى على العرش (٦٣٥) . ومع ذلك فتنحزا من انوقع في التجسيم اللفظ والتشبيه المقيوت جعلت الصفات بلا كيف ، اثبات للصفات ونفيا للكيفية ، خطوة الى الامام خطوة الى الخلف وبالتالي تكون عبارة مالك المشهورة « الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة » تحتوى على ثلاثة اخطاء أولى وموقف صحيح رابع :

١ — ليس الاستواء معلوما والا لما اختلفت الفرق فيه ، ولا يكون معلوما الا عن طريق التنزيه والصور الفنية والتأويل المجازى للاستواء بمعنى الاستيلاء أو القدرة أو العظمة .. الخ .

٣ — الايمان به واجب مضاد لنظرية العلم التى تقوم على النظر والاستدلال دون التقليد والتسليم والاذعان .

٢ — مادام الاستواء معلوما فلا يكون الكيف مجهولا لاننا لم نعد بصدد التشبيه الحسى بل امام المعنى والدلالة ، ووظيفة العلم المعرفة ، وليس الجهل أحد اركان نظرية العلم بل من مضادات العلم كالثبوت والتقليد والظن والوهم .

٤ — أما الصحيح فهو أن السؤال عنه بدعة لانها اثاره مشكلة اغفلا لقواعد اللغة وللمعاني المجازية . كما انها قضية لا تعم بها البلوى ، ولا تمس صالح المسلمين ويستطيع الانسان أن يموت دون أن يعرف الاستواء أو الاب في « وفلكه وأبا » أو الموريات والمغبرات في « والعاديات

(٦٣٥) عند عامة أهل السنة وعلى رأسهم الأشعرى وأصحاب الحديث وعبد الله بن سعيد القطان أن المؤله مستو على العرش ، وفوق كل شيء ، الابانة ص ٩ ، ص ٣١ — ٣٥ ، مقالات ج ١ ص ٣٢ ، ص ٢٦٤ — ٢٦١ ، ص ٣٢٠ — ٣٢٥ ، بحر الكلام ص ٢٤ — ٢٦ ، ص ٦٣ — ٦٤ ، المواقف ص ٢٩٧ .

ضبحا ، فالموريات قدحا ، فالمفريات صبحا ، غاثرن به نفعا ، فوسطن به جمعا » مع أنه يعلم جيدا « ان الانسان لربه لکنود ، وانه على ذلك لشهيد ، وانه لحب الخير لشديد » (٦٣٦) .

لا سبيل اذن الا التأويل المجازى لآيات الاستواء من اجل التنزيه (٦٣٧) . فالمكان هو التدبير ، والاستواء هو الاستيلاء او الاحتواء والتسخير والوقوع في قبضة القدرة كما تقول العرب « استولى الامر على مملكته » عند دخول العباد تحت طوعه (٦٣٨) . قد يعنى المكان انخسار والمعية (٦٣٩) . قد يعنى العرش الملك ، والكرسى العلم ، وهو الاقرب الى التقوى . فالتنزيه موقف تقى عقلى . واما في التقوى

(٦٣٦) عند زهير الاثرى ان ذات الله في مكان ، مستو على العرش ، نراه في الآخرة على عرشه بلا كيف ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٠ — ٢٦٤ ، ص ٣٢٦ ، الانصاف ص ٢٥ ، ص ٤١ ، بحر الكلام ص ٢٥ — ٢٦ .

(٦٣٧) يدرك بعض اهل السنة خطورة أخذ الآيات على ظواهرها وفي نفس الوقت يخافون التأويل . فيرى الجوينى مثلاً عيوب اجراء هذه الآيات على الظاهر « وانتزعوا فضائح لا يبيء بها عاقل » الارشاد ص ١٦٠ — ١٦١ ، أما ابن حزم فانه يعطى أربعة تأويلات للاستواء . الاول قول المجسمة ، والثاني قول المعتزلة وهو الاستيلاء ، والثالث قول الاشعرى انه صفة ذات ومعناه نفى الاعوجاج (عبد الله بن كلاب) ، والرابع وهو رأى ابن حزم انه صفة فعل بمعنى انتهاء الخلق اليه . ويرفض ابن حزم المعاني الثلاثة الاولى . أما الحمل فيعنى لديه تنفيذ الاوامر ، الفصل ج ٢ ، ص ١١٥ — ١١٧ ، ص ١٢٧ ، ج ٥ ، ص ١١ — ١١٦ ، المحصل ص ١٣٦ .

(٦٣٨) وهو معنى قول الشاعر :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مہراق

وهذا هو رأى أبى الهذيل والجعفرين والجبائى ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٧ — ٢١٨ ، ص ٢٦١ — ٢٦٢ ، المواقف ص ٢٩٧ ، شرح الاصول الخمسة ص ٢٢٦ — ٢٢٧ ، الفصل ج ٢ ، ص ١١٤ — ١١٥ ، وعند المعتزلة والجهمية والحرورية الاستواء يعنى الاستيلاء والملك والقهر وأن الله في كل مكان ، الإبانة ص ٣٢ — ٣٥ .

(٦٣٩) وهو معنى آية « وهو معكم أينما كنتم : وما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم » كما يفسرها الجوينى ص ١٦٠ — ١٦١ .

قد يتم نفى كل شيء ، نفى الصفات تجنباً للتجسيم والتشبيه وحالاً
للقضية من الأساس (٦٤٠) .

(٦٤٠) أنكر الجهمية أن يكون الله في السماء ، كما أنكروا الكرسي
والعرش وأن يكون الله فوقه أو فوق السموات . وأنكروا أن يكون
الله قد استوى الى السماء . الله في كل مكان حتى في الامكنة القفرة .
التنبيه والرد ص ٩ ، ص ١٣٣ ، وقد قال على : ان الله خلق العرش
اظهاراً لقدرته لا مكاناً لذاته ، الفرق ص ٣٣٣ ، وعن جعفر الصادق
أن التوحيد ثلاث أحرف أن تعرف أنه ليس من شيء ولا في شيء ولا على
شيء لان من وصفه أنه من شيء فقد وصفه أنه مخلوق فيكفر ومن وصفه
أنه في شيء فقد وصفه أنه محدود فيه فيكفر ، ومن وصف أنه على شيء فقد
وصف بأنه محتاج محمول فيكفر ، بحر الكلام ص ٢٥ — ٢٦ ، وقد ورد
لفظ « العرش » ومشتقاته ٣٣ مرة في أصل الوحي منها ٣ مرات جمعاً
« عروش » ، مرتين صفة جمع مؤنث سالم « معروشات » ومرتين
فعل « يعرشون » . وقد استعمل اللفظ لله ٢١ مرة وللإنسان ١١ مرة
مما يدل على أنه بالفعل متعلق بالله : ولكن معنى الاستواء لا يظهر
الا ٧ مرات « ثم استوى على العرش » (٧ : ٥٤) ، (١٠ : ٣) ،
(١٣ : ٢) ، (٢٥ : ٥٩) ، (٣٢ : ٤) ، (٥ : ٤) ، « الرحمن على
العرش استوى » (٢٠ : ٥) ، وقد ورد أيضاً ٧ مرات مقروناً برب في
« رب العرش » وهو مضاد لمعنى الاستواء بل بمعنى الملكية والاضافة
« وهورب العرش العظيم » (٩ : ١٢٩) ، (٢٣ : ٨٦) ، (٢٧ : ٢٦) ،
« رب العرش الكريم » (٢٣ : ١١٦) ، « فسبحان الله رب العرش عما
يصفون » (٢١ : ٢٢) ، (٤٣ : ٨٢) ، ويذكر بمعنى « ذى العرش » وهو
أيضاً معنى الملكية والاضافة والنسبة « اذا لا تبغوا الى ذى العرش
سبيلاً » (١٧ : ٤٢) ، « رفيع الدرجات ذو العرش » (٤٠ : ١٥) ،
« ذى قوة عند ذى العرش مكين » (٨١ : ٢٠) ، « ذو العرش المجيد »
(٨٥ : ١٥) ، ويذكر حول العرش أو يحملون العرش مما يدل على أنه
تناه « وترى الملائكة حافين من حول العرش » (٣٩ : ٧٥) ، « الذين
يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم » (٤٠ : ٧) ، وقد يذكر
العرش وحده في مكان فوق الماء في بداية الخلق « وكان عرشه على
الماء » (١١ : ٧) . أما المعانى الانسانية للعرش فأولها عرش سبأ (٤مرات)
« وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم » (٢٧ : ٢٣) ، « فلما جاءت
قيل أهكذا عرشك » (٢٧ : ٤٢) « أيكم يأتيين بعرشها قبل أن يأتي
مسلمين » (٢٧ : ٢٨) ، « قال نكروا لها عرشها » (٢٧ : ٤١) ،
وشتان ما بين عرش الله وعرش سبأ ! ومرة واحدة بالنسبة الى أبوى
يوسف « ورفع أبويه على العرش وخروا له سجداً » مما يعنى المكانة

٣ — المكان والحركة : وقد يخف التشبيه ويصبح العرش مجرد مكان يقوم مقام ظرف المكان في اللغة . فالاستواء يعنى فوق لما كان الفوق أشرف من التحت (٦٤١) . ثم يدخل المكان كعامل في تحديد الجسم فيكون

العالية والاحترام الواجب للوالدين . ويتضح المعنى المجازى في الجمع والصفات والافعال ، ففي الجمع « ٣ مرات » في تعبير « خاوية على عروشها » الذى يوحى بالدمار والخراب « أو كالذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها » (٢ : ٢٥٩) ، « فأصبح يقلب كفيه على ما انفق فيها وهى خاوية على عروشها » (١٨ : ٤٢) ، « وهى ظالمة مهي خاوية على عروشها » (٢٢ : ٤٥) وفي مقابل ذلك الجنة المعروشة بالأشجار « وهو الذى أنشأ جنات معروشات وغير معروشات » (٦ : ١٤١) مرتين ، ويعنى الفعل الايواء والاحتباء والسكن (مرتين) « ودهرنا ما كان يصنع فرعون وما كانوا يعرشون » (٧ : ١٣٧) ، « أن اتخذى من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون » (١٦ : ٦٨) ، أما لفظ « استوى » فانه ورد بهذه الصيغة فقط ١٢ مرة في أصل الوحى ثلاثة منها مجرد الاستواء دون العرش ، أما الى السماء (مرتين) « ثم استوى الى السماء » (٢ : ٢٩) ، (٤١ : ١١) أو مجردة « ذو مرة فاستوى » وهو بالانق الأعلى « (٥٣ : ٦) حيث يصعب التفرقة بين وصف الله ووصف الرسول أو علاقة القرب بينهما ليلة الاسراء والمعراج . ولكن مرتين منها بمعنى مجازى أما استواء الزرع « كزرع أخرج شطاء فآزره فاستغلظ على سوقه » (٤٨ : ٢٩) أو استواء الانسان « ولما بلغ أشده واستوى آتيناه حكما وعلمها » (٢٨ : ١٤) ، ففعل استوى ليس خاصا بالله وليس قاصرا على العرش . أما مشتقات الفعل فهى عديدة (٧١ مرة) أما بمعنى الاستقامة في الخلق أى « سوى » بتشديد الواو (١٤ مرة) وهى كلها فعل من أفعال الله . ثم يستعمل لفظ « استوى » للانسان (٤ مرات) بمعنى المساواة والاستواء للأرض « وغيض الماء وقضى الأمر واستوت على الجودى » أو ركوب الفلك « فإذا استويت أنت ومن معك على الفلك » (٢٣ : ٢٨) ، « أذا استويتم عليه » (٤٣ : ١٣) ، أو ركوب ظهور الانعام ، « تستووا على ظهوره » (٤٣ : ١٣) ، وبالتالي فالفعل « استوى » يستعمل لله وللانسان معا . ويذكر بمعنى المساواة بين شيئين (٥٤ مرة) أما بالمنع « لا يستوى الاعمى والبصير » أو بالامكان الذى يفيد الاستحالة « سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم » (٢ : ٩) الخ .

(٦٤١) أثبت الكرامية أن الله بجهة فوق ، التمهيد ص ١٠٤ ، نهاية الاقتدام ص ٢٢ ، وقد اتفق جميع الجسمة واصحاب ابن كرام على

المعبود في مكان دون مكان ، في مكان لانه جسم محدود دون مكان لاننا خاد
أبدى . ويمكن تفسير ذلك تفسيراً نشوئياً فيقال انه كان لا في مكان ثم
حدث المكان بحركته لان الحركة لا تكون الا في مكان طبقاً لثقافة العصر من
ارتباط المكان بالحركة واعتبار المكان عدد الحركة (٦٤٢) . وقد يطلق
المكان فيصبح المؤله في كل مكان . ثم يتضخم المؤله اكثر فأكثر ، زيادة
في التعظيم فيصبح نائضاً عن جميع الامكن في حين أن « في كل مكان »
تعنى في التنزيه حفظ الامكن (٦٤٣) . وقد يطلق المكان سلباً فيقال ان الله
ليس في مكان دون مكان وليس في أى مكان على الاطلاق فالمكان يوحى
بالتجسيم والماسة والمجاورة والحد والله ليس كذلك (٦٤٤) . فلا مكان
ولا زمان قبل الخلق (٦٤٥) . وكما انه ليس جسماً فانه لا يرى فانه
أبضاً ليس في مكان ولا في جهة ولا يحل في شيء ولا يماس شيئاً . فالمكان
يوحى بالتحديد والحركة والماسة ويفترض الشيئية والجسمية . ومن

أن الله في جهة . وقال ابن الهيتم انه في جهة فوق ، التلخيص ص ١١٤ ،
مقالات ج ١ ، ص ٢١٧ — ٢١٨ وأتفق بعض الحشوية مع المشبهة على
أن الله في جهة ، غاية المرام ص ١٠٨ ، وقارب بعض أهل السنة أيضاً من
اثبات الجهة ، الدواني ج ٢ ، ص ١٦٣ .

(٦٤٢) يرى هشام بن الحكم أن معبوده في مكان دون مكان . كان
في لا مكان ثم حدث المكان بحركته ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٢ ، ص ٢٦٠ —
٢٦٤ ، الفرق ص ٦٥ ، ويرى البعض أن الله مادام جسماً محدوداً مقابل
لنا فانه يكون في مكان دون مكان ، مقالات ج ١ ، ص ١٦٣ .

(٦٤٣) مقالات ج ١ ، ص ٢٥٨ ، ص ٢٦٠ ، عند أهل السنة
لا يحويه مكان ، الفرق ص ٣٣٣ ، وغالت البكرية انه في كل مكان ، مقالات
ج ١ ، ص ٣١٨ ، وقال النجار انه بكل مكان ذاتاً ووجوداً لا على معنى
العلم والقدرة ، الملل ج ١ ، ص ١٣٢ ، واحتجت المعتزلة بأن الله في كل
مكان بآيات « ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم » ، « ونحن أقرب اليه
من هبل الوريد » ، فالنجوى التدبير والقرب والطاعة ، الفصل ج ٢ ، ص
١١٤ — ١١٥ ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٠ .

(٦٤٤) أصول الدين ص ٧٦ — ٧٧ .

(٦٤٥) هذا هو رأى أصحاب عبد الله بن سعيد القطان ، مقالات
ج ١ ، ص ٣٢٥ ، الفصل ج ٢ ، ص ١١٧ .

ثم استطاع التنزيه نقل الشعور من المكان الى خارج المكان واعادة التوازن له . ونفى المكانية على الاطلاق أقصى درجة من درجات التنزيه قائمة على عاطفة خالصة وباعث صوفي عقلي أو نظرة قائمة على التطهير . المكان نقص والله خال من كل نقص . ما أسهل تحويل المكان الى الزمان فيكون الله أزليا أبديا لا أول له ولا نهاية نظرا لارتباط الزمان بالمكان (٦٤٦) . ويظل أفضل طريق عند المعتزلة هو طريق التنزيه أى طريق النفي ويشاركهم فيه أهل السنة نظرا لارتباط المكان بالزمان (٦٤٧) . وهو نفس الطريق الذى يتبعه الصوفية فى تنزيه الله عن المكان (٦٤٨) . ليس فى مكان دون مكان لان ذلك يوحى بالتجزئة والكاتنية معا . ويظل التأليه مرتبطا بالعام يجمع بين الطرفين ، الغائب والحاضر ، العقل والواقع ، المادة والصورة (٦٤٩) . وهو ليس فى مكان لان ذلك يوحى

(٦٤٦) التأويل ضرورى . اذ لا يعنى أن الكعبة بيت الله أن الله ساكن فيها ، الدوانى ج ٢ ، ص ١٦٣ ، ويجتمع على ذلك المعتزلة وأهل السنة . اذ يرى فريق من المعتزلة منهم هشام الفوطى وعباد بن سليمان وأبو زفر أن الله لا فى مكان بل هو على ما لم يزل عليه ، وأنه لا نهاية له ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٧ — ٢١٨ ، ص ٢٦٠ ، وأنكرت المعتزلة بجميع فرقها أن يكون فى مكان دون مكان ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٠ ، وعند الجعفرين والاسكافى تعنى « بكل مكان » أنه مدبر وحافظ للامكان . والله عند أهل السنة لا يحويه مكان ، الفرق ص ٣٣ ، فإله يتقدس عن الاختصاص بالجهات ، الانصاف ص ٤١ — ٤٢ ، غاية المرام ص ٢٧٩ ، النسفية ص ١٤ ، شرح التفازانى ص ٦٤ — ٦٥ ، الفقه الأكبر ص ١٨٧ ، الاقتصاد ص ٢٥ — ٢٦ ، المسائل ص ٣٣٠ .

(٦٤٧) مثل « ليس بذى جهات ولا بذى يمين وشمال وإمام وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان ، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الطول فى الامكن ، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب فى الجهات » مقالات ج ١ ، ص ٢١٦ .

(٦٤٨) قال بعض أهل التحقيق « لا يظله فوق ولا يقيه تحت ، ولا يقابله حد ، ولا يزاحمه ند ، ولا يأخذه خلف ، ولا يجده أمام ، ولا يظهره قبل ، ولا يفتنيه بعد ، ولا يجمعه كل ، ولا يوجد مكان ، ولا يفقده ليس » الانصاف ص ٤٢ .

(٦٤٩) أنكر جهم أن يكون الله فى السماء دون الارض أو أن يكون استوى الى السماء ، التنبيه والرد ص ٩٧ ، ص ١٠٤ ، ص ١٣٣ ،

بالتجسيم والخلول من ناحية والمكانية العامة من ناحية أخرى . والقول بأنه لا في مكان أو في كل مكان يرجع الى أصل شعورى واحد وهو رفض ثنائية الوجود بين المكان واللامكان . فالقول بأنه لا في مكان محوله من إمكان والقول بأنه في كل مكان محو لذاته . وفي كلتا الحالتين يكون المحو .

ويورد أهل السنة أدلة لنفى الجهة مثل الأدلة على نفى الحدود والمثابرة للحوادث وهى حاجة القائم في المحل للاختصاص والافتقار والاحتياج ، وهى كلها حجج عقلية لا تحل الموضوع في مستواه الشعورى مثل : لو كان في مكان للزم قدم المكان ، التمكن محتاج الى مكان والمكان مستغن عن التمكن ، لو كان في مكان لكان اما في بعضه أو في كله وكلاهما باطل ، لو كان جوهرًا فلما ينقسم أو لا ينقسم وكلاهما باطل (٦٥٠) . ويمكن تأويل آيات المكان كما فعل المعتزلة اما بمعنى أن كل مكان تعنى انه مدبر أو بمعنى حافظ للامكان وذاته في كل مكان (٦٥١) . وكذلك تأويل لا في مكان بمعنى لم يزل عليه . ولما كان المكان هى الجهة ، والاعلى أشرف

وعند فريق من الجهمية انه في كل مكان حتى في الامكنة القفرة ، التنبيه والرد ص ٩٧ ، الله لا يخلو منه شيء ولا يزول من موضوعه ، التنبيه والرد ص ١١٥ — ١١٦ ، واحتجوا « وهو الذى في السماء اله وفي الارض اله » بحر الكلام ص ٢٦ — ٢٧ .

(٦٥٠) المواقف ص ٢٧٠ — ٢٧٣ ، الاقتصاد ص ٢٥ — ٢٩ ، نهاية الاتدام ص ١٠٩ — ١١٤ ، المحصل ص ١١٣ — ١١٤ ، المسائل ص ٣٥٢ — ٣٥٦ ، العالم ص ٣١ — ٣٣ ، غاية المرام ص ١٩٣ — ٢٠٠ ، والأدلة النقلية هنا لا تثبت شيئًا « ولعل الخصم قد يتمسك هنا بظواهر من الكتاب والسنة وأقوال بعض الأئمة وهى بأسرها ظنية ولا يسوغ استعمالها في المسائل القطعية . فلهذا آثرنا الاعراض عنها ، ولم نشغل الزمان بإيرادها » ، غاية المرام ص ٢٠٠ ، انظر أيضاً ، الفصل الثالث — نظرية العلم ثامنا — الأدلة د — الأدلة النقلية .

(٦٥١) الاول رأى أبى الهذيل والجعفرين والاسكافى والجبائى ، والثانى رأى الفوطى وعباد وأبى زغر مقالات ج ١ ، ص ٢١٧ — ٢١٨ ، ص ٢٦٢ ، أصول الدين ص ٧٧ — ٧٨ .

من الأدنى يرفع الإنسان يديه الى السماء نظرا الى الله طلبا ودعاء (٦٥٢). فالسماء رمز العلو والارض السفلى في المجتمعات المسيطرة أو المغلوب على أمرها . وقد تتغير الصورة الآن بنظر المحتلين الى الارض وليس الى السماء ، وثقيل الارض ، وأخذ حفنة من التراب تقديسا للارض . والحقيقة أنه في مبحث المكان يتصارع الفكر العلمى مع الفكر الدينى . يريد الفكر العلمى موضوعا طبيعيا ويريد الفكر الدينى موضوعا الهيا لا حل لمسائله مثل هل المعبود في مكان أم في كل مكان أم لا في مكان الا طبقا لعواطف التأليه واختلافها بين التشبيه والتنزيه . وهى مجرد تمرينات عقلية لا حل لها ولا هدف الا اظهار قطبى الشعور بين التشبيه والتنزيه . وبالمثل لا تحل مسألة الجهة الا بالانتقال من الطبيعيات انى التصوف أو من المكان الى الزمان أو من الموضوع الى الذات أو من الخارج الى الداخل . فقد يكون المكان في الشعور على ما يقول انصوفية . ومن ثم تعود المكانية الى أصلها في الشعور ، ويصبح المعبود تجربة شعورية خالصة . فهتولة المكان لا تدل على عالم خارجى توجد الموضوعات به بل تدل على تواجد الشعور في العالم . المكان تجسيم للعالم وتحديد وتعين له ، في حين أن العالم مكان النشاط ومحل للفعل (٦٥٣).

ثم يدخل عامل الحركة وحده في الجسم دون أن يرتبط بالمكان . حينئذ يكون المعبود جسما يذهب ويحى ، يتحرك ويسكن ، يقوم

(٦٥٢) وهذا هو معنى الآيات المستدل بها على وجود الله في كل مكان مثل « ونحن أقرب اليه من حبل الوريد » ، « ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر الا هو معهم أينما كانوا » أى نقل المسألة من المكان الى الزمان ، ومن الكم الى الكيف ، ومن الامتداد الى التوتر ، الانتصار ص ٥ .

(٦٥٣) بعد أن عتق الرسول جارية أراد أن يستيقن ايمانها فسألها أين الله ؟ فأشارت الى السماء فقال انها مؤمنة ، الاقتصاد ص ٢٦ — ٢٨ ، وهذا مثل بسط الكفين ومد اليدين في السؤال والدعاء وختم الصلاة « وفي السماء رزقكم وما توعدون » .

ويتعد (٦٥٤) . فالمحركة في التجسيم لا تعنى الزوال والتغير بل هى تعبير عن الإرادة . وقد تم الخلق بالإرادة ، والإرادة حركة ، وعلى عكس الحكماء الذين تصوروا خلود الله وعظمته فى السكون لا فى الحركة وفى الثبات لا فى التغير . هناك إذن تصوران للحركة فى علاقتها بالالوهية . الأول أنها مظهر من مظاهر النقص ، وأنها تعنى الزوال وأن الثبات أشرف منها ، وهو تصور الحكماء . والآخر أن الحركة مظهر من مظاهر الكمال ، لا تعنى الزوال ، وأنها أشرف من الثبات وهو تصور المجسمة . وقد يجمع معبود الجسمة بين الاضداد ، بين الحركة والسكون ، بين القيام والقعود ، بين المجيء والذهاب . فالتضاد هو منشأ الحركة ، وانحرقة تنشأ بين الاضداد على عكس الحكماء الذين تصوروا الله لا ضد له . هناك إذن أيضا تصوران للاضداد الأول أنها مظهر من مظاهر النقص وأن التطابق أشرف من التضاد وهو تصور الحكماء ، والثانى أنه مظهر من مظاهر الكمال وأنه أشرف من التطابق وهو تصور المجسمة ، فالمحركة تدل على حياة الوجود أكثر مما يدل عليها السكون .

وتفصل الحركة . فإذا تحرك المعبود فإنه يتحرك تدريجيا لا بالظفر . فثبطىء تعبير عن الجلال والعظمة فى حين أن الظفر تعبير عن الطفولة والخفة . يسير الملك والقائد العظيم ببطء فى حين يسير الطفل أو الشاب أو المجنون قفزا . قد يقال أن القفز تعبير عن قدرة أعظم كما هو الحال فى عقل الذكى الذى يقفز المتوسطات أو عند الرياضى الذى يعدو قفزا

(٦٥٤) يرى هشام بن الحكم أن معبوده جسم ذاهب جاء يتحرك تارة ويسكن تارة أخرى ، يقعد مرة ويقوم مرة أخرى ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٢ — ١٠٣ ، ص ٢٥٧ ، وهى مقالة الرافضة بوجه عام كما يرويهما الخياط إذ يرى أن معبودهم يتحرك ويسكن ، يدنو ويبعد ، يخف ويقبل ، يزول وينتقل . الانتصار ص ٦ ، ص ٨ ، ويرى هشام أن حركة معبوده هو فعله للشيء . والحركة لا تعنى الزوال ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٢ — ٢٦٣ ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٤ ، ويرى هشام بن سالم أن إرادته حركته، وأن الله إذا أراد شيئا تحرك فكان ما أراد ، الفرق ص ٦٩ ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٤ ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٨ ، ص ١١١ ، أصول الدين ص ٧٩ .

أو لى أشيل بالنسبة إلى السلخفة في أساطير اليونان (٦٥٥) . ولكن الصورة الفنية تقبل كل شيء طبقا لمواطف الخالق لها ، ولا تعبر عن واقع بل تعبر عن احساسات الفنان . والمجسم فنان يستعمل العبارة والصورة وان لم يقل شعرا أو يرسم صورة (٦٥٦) . ويتأكد المكان والحركة كصفات للذات بعد اثبات الصفات زائدة على الذات ، كما هو الحال عند الاشاعرة (٦٥٧) .

ويثبت أهل السنة النزول والصعود والاتيان والمجيء اتباعا لظواهر النصوص وليس قولاً بالتجسيم . وهو ناتج عن اثبات الصفات زائدة على الذات وإيماننا بنصوص النزول وتصديقا لها تصديقا حرفيا . فالمؤله يصعد ويهبط ، يجرى ويذهب ، يسكن ويتحرك ، ينزل إلى السماء الدنيا ، ويجرى يوم القيامة ، ويقرب من خلقه . ويؤول المعتزلة النزول بمعنى اللطف والرحمة مما يدل على علو الشأن والمرتبة والاستغناء الكامل المطلق على ما هو معروف في استعمال اللغة . فهو مجاز ، وأصل الوحي مملوء بالمجاز . كما يعنى التلطف في حق الخلق والترفع للتكبر ، ويستحيل النزول بمعنى الانتقال . كما يعنى « جاء ربك » أى جاء أمر الله وقضاؤه الفصل وحكم العدل وليس بمعنى الانتقال . ويعنى « فأتى الله بنيانهم من القواعد » أى استهلكها واستأصلهم . وقد يعنى التهكم على

(٦٥٥) هذه ليست إحالة إلى الغرب بل إلى حضارة اليونان القديمة التى أصبحت أحد روافد الحضارة الإسلامية التى ورثت كل الحضارات القديمة .

(٦٥٦) يرى السكاك أن معبوده يمكن أن يزول ولكن لا يجوز عليه الطفر ، مقالات ج ١ ، ص ٣٦٢ — ٢٦٣ .

(٦٥٧) عند بعض المجسمة حركته غيره ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٢ — ٢٦٣ ، وعند مالك الحضرمي على بن هيثم (الرافضة) إرادة الله غيره ، وهى حركته ، مقالات ج ١ ، ص ١١ ، وهو متناه بالذات وغير متناه بالقدرة ، الملل ج ٢ ، ص ١٢٤ .

أقوال المجسمة أو الاقبال على العباد (٦٥٨) ، وكأن هناك مؤامرة

(٦٥٨) عند اهل انسنة وأصحاب الحديث يجيء الله يوم القيامة وملائكته ، وينزل الى السماء الدنيا ، ويقترب من خلقه كيف يشاء ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢٢ ، وعند زهير الاثرى يجيء الله يوم القيامة الى مكان لم يكن خالياً منه وينزل الى السماء الدنيا ولم تكن خالية منه ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٤ ، ص ٣٢٦ ، ويهاجم الاشعري المعتزلة لانكارهم الحركة ، الابانة ص ١١ — ١٢ ، الفصل ج ٢ ، ص ١٥٢ — ١٥٣ ، الاقتصاد ص ٣٢ — ٣٤ ، غاية المرام ص ١٤٢ — ١٤٣ ، ويرفض اهل السنة تصور المجسمة للحركة ويجعلون الله فاعلاً مختاراً ، الفصل ج ٢ ، ص ١١٢ ، ويؤول الجويني المجيء بمعنى « أهر الله وقضاؤه » والفعل وحكم العدل ، الإرشاد ص ١٥٩ — ١٦٠ ، وقد انكر جهم وبعض المعتزلة النزول حاسماً الموقف من أساسه ، التنبيه والرد ص ١١٢ — ١١٣ ، ص ٩٥ ، الابانة ص ٨ ، أما في أصل الوحي فقد ذكر لفظ « جاء » في مشتقات عديدة (٢٨٠ مرة) ، آية واحدة فقط هي التي تتحدث عن مجيء الله « وجاء ربك والملك صفاً صفاً » (٨٩ : ٢٢) أما باقى الآيات فانها تتحدث عن محمد والرسول وموسى وأحد من الناس والسحرة والمعدورون والملك وأخوة يوسف والبشير وآل لوط وأهل المدينة ورجل يسمى وعيسى ومن خشى الرحمن وفرعون وجنوده ، وأحداها والمؤمنون والمؤمنات والمنافقون ، ومن جاء يسعياً ، ويوسف ، والاعمى ، والأنبياء ، والعصبة . كما تجيء المعاني مثل جاء الحق والهدى والاجل والأمر والوعد والخوف والموعظة والنعمة والمنة والذكرى والبرهان والنور والفتح والعذاب . الخ . ويمكن أن يضاف أحد الأشخاص أو المعانى الى الله مثل رسول الله وأمر الله ووعد الله وليس ذاته . وكأن المتكلمين لم يجدوا من ٢٨٠ آية الا آية واحدة تتحدث عن مجيء الله وضربوا مؤامرة صمت عن مجيء المعانى لأشغال الناس بها لا يفيد وما يبعدهم عن شؤون دنياهم . أما لفظ « أتى » فانه ذكر في القرآن ٥٥٧ مرة منها مرتان فقط يكون الله فيها فاعلاً مثل « قد مكر الذين من قبلهم فأتى الله بنيانهم من القواعد » (١٦ : ٢٦) أى أهلكم لأنه فعل متعد له مفعول ، وأيضاً « فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب » (٥٩ : ٢) ، أى أحاط بهم وأهلكهم كفعل لله ، وهذا ما تؤكد الاستعمالات الأخرى التى تقارب على ثلث المرات (حوالى ١٧٠) والتي يظهر الله فيها فاعلاً مثل يأتى الله بأمره أو بآياته أو الأرض أو السلطان أو الجنود أو الناس أو الرزق أو الدرجة أو الخير أو البيئة أو المال أو الحكمة والنبوة أو الثواب والفضل أو الهدى والنعمة أو الكتاب أو الحكم والعلم . الخ . ولكن أغلب الاستعمالات (حوالى الثلاثين) استعمالات إنسانية خالصة . فالذى أتى هو فرعون أو الساحر أو الرسول أو مريم أو الآباء

مقصودة لتحويل أفعال الله الى ذاته ، وأثره في العالم الى أثره على نفسه وعكس أفعاله على ذاته حتى يغترب الانسان عن العالم ويتوقف نظره فيه تنركا للعالم للمسيطر والقاهر والناهب والسلب ، وهى مؤامرة تحويل « الانثروبولوجيا » الى « ثيولوجيا » (٦٥٩) .

٤ — الرؤية • تبدو الرؤية عند القدماء على أنها أول وصف بل العصف الوحيد للذات وقبل الصفات نظرا لاهميتها . وتبدو وكأنها

أو الرجل بمعنى الحركة والقدم . أو يتنى الحق والدهر والساعة واليوم واليثنين والدم والتدبر والسلطان والفاشية والعذاب والجنة والنار والوعود والهدى والموت والبأس والذكر .. الخ بمعنى الحضور . أما « سعد » فلم يذكر الا أربع مرات أما للكلم الطيب أو للكافرين أو للصدر الضيق أو للعذاب وليس منها شيء لله كحركة أو فعل . أما لفظ « نزل » فقد ورد في أصل الوحي ٢٩٧ مرة ، لا توجد ولا مرة واحدة فعلا لله وأن الله بشخصه هو الذى ينزل كفعل لازم بل هو الذى ينزل كفعل متعد ، ينزل الملائكة والشياطين والروح والماء (٢٧ مرة) والبرد والغيث ثم ينزل الكتاب (٣٠ مرة) والقرآن والفرقان والتوراة والانجيل والآيات البينات والتنزيل والامر والحق والنور والبرهان والخير والسكينة وأحسن الحديث . كما ينزل المائدة والحديد واما والسلوى واللباس والرزق والانعام والمائدة . فالله ينزل المادة (الماء) والروح (الكتاب) . أما لفظ « قام » ومشتقاته كفعل فقد ورد ٩٧ مرة ليس منها مرة واحدة لله ، وفي صيغة المثنى والجمع أو الامر وكله لا يجوز على الله . أكثر الاستعمالات مجازية مثل « أقاموا الصلاة » (٤٠ مرة) وأقامة الدعوة والساعة والحساب والاشهاد والتوراة والانجيل وصور الله والوجه والدين وأقلها للرسول أو الناس أو الاشياء كالجدار . كما أن لفظ « قعد » ومشتقاته أفعالا وأسماء وصفات ذكرت في أصل الوحي ٣١ مرة ليس منها مرة واحدة لله بل معظمها للقاعدين الذين رضوا بالقعود وتخلفوا عن الجهاد أو الذين كذبوا وظلموا وانقادوا في النار أو المذموم اللوم المخذول المنحصر أو المستهزىء بالقرآن وهو فعل من أفعال الشيطان . وأقل الاستعمالات للمؤمنين الذين نبزوا مقاعد للفقال وجزأهم مقعد صدق والذين يذكرون الله قعودا وعلى جنوبهم ، مع النهى عن القعود مع القاعدين ، فأين هذا كله من « قعود » الله ؟

(٦٥٩) انظر بحثنا

الموضوع الاوحد في الذات نظرا لاهيتها وحمية النقاش حولها (٦٦٠) . كما تبدو وكأنها اول المسائل المختلف عليها في العقائد . وأحيانا تبدو في المقدمات الخطابية اثباتا لها في اعلان العواطف الاولى مع التسبيحات والتحميدات (٦٦١) . وفي المؤلفات المتقدمة تذكر الرؤية بلا عد او احصاء في نهاية الاوصاف والصفات وبعد موضوع العدل بلا ترتيب (٦٦٢) . وتذكر بعض أوصاف الذات وصفاتها وبعد صفات التشبيه من وجه وعين ويد واستواء وصفات الانفعال من حقد وحق وميل ونفور (٦٦٣) . وكثيرا ما تظهر كمبارات انشائية ودون صياغة عقلية أو ذكر لوصف أو لصفة (٦٦٤) . وتنفي من حيث هي متصلة بنفي الشبه (٦٦٥) . وتذكر الرؤية في معرض نفي الصورة في نهاية الاوصاف بعد اثبات القدم وتجويز الوجود واثبات الوجدانية وتجويز الشيء وتجويز النفس ونفي الشبه (النور) واثبات اليد والساق والاصبع والقدم وعدم تجويز المجيء والذهاب والتدليل على الوجدانية (٦٦٦) . ثم تذكر الرؤية في النهاية أيضا وقبل نفي المكانية والاستواء (٦٦٧) . وقد تذكر الرؤية كأحد أبواب ابطال التشبيه (٦٦٨) . وحتى بعد ظهور أبواب التوحيد تظهر الرؤية في النهاية وتظهر في نهاية اوصاف الثبوت السبعة وبعد الصفات المختلف عليها (٦٦٩) كالبد والوجه والاستواء والبقاء والقدم وصفات الارادة ، وقيل الوجدانية والعدل . ونظرا لاهمية صفة الرؤية قد تنتهي بها الصفات في

-
- (٦٦٠) الإبانة ص ١٢ — ١٩ .
 - (٦٦١) نهاية الاقدام ص ٤ — • .
 - (٦٦٢) الفقه ص ١٨٦ .
 - (٦٦٣) الانصاف ص ٢٥ .
 - (٦٦٤) الانصاف ص ٤٢ .
 - (٦٦٥) بحر الكلام ص ٣ .
 - (٦٦٦) بحر الكلام ص ٢٣ — ٢٤ .
 - (٦٦٧) بحر الكلام ص ٢٧ — ٢٩ .
 - (٦٦٨) غاية المرام ص ١٥٩ — ١٧٨ .
 - (٦٦٩) الانصاف ص ٢٧ .

بحث خاص (٦٧٠) وقد يعاد ذكر الرؤية ونفى كينيتها الحسية في النهاية في تعبيرات انشائية دون صياغات عقلية أو نكر لصفة . ويظهر موضوع الرؤية في نهاية التوحيد قبل موضوع الكلام وما يتصل به (٦٧١) . وفي أول احصاء لأوصاف الذات في عشرة يظهر اثبات الرؤية كوصف تاسع بعد الوجود والتقدم والبقاء ونفى الجسمية ونفى الجوهر ونفى العرض ونفى الجهة والتنزيه عن الاستقرار على العرش (٦٧٢) . وتنفى الرؤية كسادس وصف للذات بعد اثبات الوجود والتقدم ونفى الحاجة ونفى الجسم ونفى العرض (٦٧٣) ، وقبل الوجدانية أو قبل الوجدانية ونفى الحاجة (٦٧٤) . وهنا يكون نفى الرؤية من باب نفى التجسيم والتشبيه ومخالفة الحوادث أى من باب ما يستحيل على الله وليس من باب الجواز (٦٧٥) ، وتظهر عرضاً مع نفى التجسيم وأبعاض الإنسان أو كله (٦٧٦) . وعادة ما يظهر هذا الوصف في نهاية أوصاف

(٦٧٠) المعالم من ٥٩ — ٦٧ .

(٦٧١) الفصل ج ٣ ، ص ٣ — ٥ .

(٦٧٢) الاقتصاد من ٢٤ — ٤٠٠ .

(٦٧٣) شرح الأصول الخمسة من ٢٣٢ — ٢٧٧ ، المحيط ص ٢٠٨ —

٢١٣ .

(٦٧٤) المغنى ج ٤ ، ص ٣٣ — ٢٤٠ .

(٦٧٥) يقول القاضى عبد الجبار « وقد بينا من قبل أن الكلام في نفى التجسيم فلا وجه لمقالة هذه الطائفة في الرؤية لأنه لو ثبت فيه جل وعز ما قالوه لوجب أن يرى لا محالة وإنما تتكلم في نفى الرؤية بعد إقامة الدلالة على أنه ليس بجسم ولا عرض » المغنى ج ٢ ، ص ٢٢٠ ، ويقول أيضاً « اعلم أنه لما نفى عنه شبه الأجسام والأعراض وما يختص كلا منهما من الأحكام اتبعه بنفى الرؤية لاشتغال هذا الحكم على الجسم والعرض واشتراكهما فيه . وهذا الباب يعد من باب نفى التشبيه وإن كان من تحقق التشبيه لا يكلم في نفى الرؤية من حيث أنهم عند تحقيق الكلام عليهم في كيفية الرؤية لابد من أن يظهروا التشبيه وعند إيرادهم لما يدل على مذهبهم لا ينفكون مما يقتضى التشبيه . . وكذلك فعندما يبطل مذهبهم بنفى القول إلى وجوب التشبيه فلهذه الوجوه عد من باب نفى التشبيه » . المحيط ص ٢٠٨ .

(٦٧٦) النفسية من ٩١ — ٩٦ ، طوالع الآتوار من ١٨٥ — ١٨٨ ،

العضدية ج ٢ ، ص ١٦٦ — ١٦٧ .

الذات بعد القدم والبقاء والوجود والشيء ، ونفى الجسم ونفى الجهة والحيز ونفى الجوهر ، ونفى الاتحاد والحلول (٦٧٧) . تظهر في نهاية صفات السلوب وقبل صفات الثبوت ، صفات المعانى السبع وذلك لان صفات السلوب نفى لمشاركة الذات لغيرها ونفى تركيبها ، ونفى التحيز ، ونفى الاتحاد ، ونفى الحلول ، ونفى الجهة ، ونفى المخالفة للحوادث ، ونفى اللذة والالام ، وهى صفات ثمان للسلوب (٦٧٨) . وتظهر على انها خامس وصف في التنزيه بعد نفى المشاركة والجسمية والحلول والاتحاد وقيام الحوادث بالذات (٦٧٩) . كما تظهر على انها سابع وصف في التنزيهات بعد نفى الجهة والمكان ونفى الجسمية ونفى الجوهر والعرض ونفى الزمان ونفى الاتحاد والحلول ونفى قيام الحوادث بذاته (٦٨٠) . وتنفى الكيفية بعد اثبات الوجدانية والقدم وظهور الصفات السبع ثم نفى العرض والجسم والجوهر والصور والحد والعد والتبعيض والتجزئ والتركيب والتناهي والماهية . والكيفية هى اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغيرها من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب (٦٨١) .

ثم انتقل الموضوع مما يستحيل على الله وصفات التنزيه الى ما يجب لله وصفات التشبيه أى من صفات السلوب الى صفات الثبوت فظهر موضوع الرؤية في آخر التوحيد بعد اثبات الوجدانية ، الصفات انسبع ، قبل الانتقال الى العدل (٦٨٢) . وتظهر بعد جميع ابواب التوحيد وقبل العدل (٦٨٣) . وقد تظهر بعد الصفات السبع وقبل الوجدانية

(٦٧٧) المسائل ص ٣٧١ — ٣٧٣ .

(٦٧٨) المحصل ص ١١٥ — ١١٦ .

(٦٧٩) طوابع الاتوار ص ١٦٢ .

(٦٨٠) المواقف ص ٢٢٧ — ٢٢٨ .

(٦٨١) النسخة ص ٦٤ .

(٢٨٢) نهاية الاقدام ص ٣٥٦ — ٣٦٩ .

(٦٨٣) النسخة ص ٩١ — ٩٦ ، طوابع الاتوار ص ١٨٥ — ١٨٨ ،

العضدية ج ٢ ، ص ١٦٦ — ١٦٧ .

وبعدها يأتي العدل (٦٨٤) . ويظهر نفى الالوان والطعوم والروائح ليس مع نفى الرؤية ولكن لانها صفات لا مبرر لها في حين أن الصفات السبع لها ما يبررها وهو اثبات الكمال في الذات أو في الصفات أو في الاعمال (٦٨٥) . وقد تظهر الرؤية في معرض الحديث عن صفة السمع ، وهى الصفة الثانية من الرباعى (السمع — البصر — الكلام — الارادة) والخامسة من السباعى (العلم — القدرة — الحياة — السمع — البصر — الكلام — الارادة) (٦٨٦) .

وقد تذكر الرؤية عند المتقدمين في مسألة مستقلة ليس فقط في التوحيد بل أيضا في العدل ثم يعقد لها فصل خاص مستقل في النهاية (٦٨٧) . وترتبط الرؤية بالعدل وذلك لان نفى الرؤية مبدأ وليس عادة حتى لا يطعن في العدل . فلماذا يمنع الله نفسه عن البعض ويكشف عن نفسه للبعض الآخر ؟ (٦٨٨) . وقد لا تذكر الرؤية مطلقا في بعض المؤلفات المتقدمة ، ويحل العمل في الجواز محل الرؤية في العقائد المتأخرة عند اكتمال البناء النظرى للصفات في أحكام العقل الثلاثة (٦٨٩) . ولما تحول مبحث العدل كله عند المتأخرين الى مبحث التوحيد فيها يجوز على الله في أحكام العقل الثلاثة انتقل موضوع الرؤية من العدل الى التوحيد من جديد (٦٩٠) . فدخل فيها يجوز على الله سواء في الصفات أو في الاعمال (٦٩١) . وبالتالي تدخل

(٦٨٤) المسائل ص ٣٧١ — ٣٧٣ .

(٦٨٥) التمهيد ، الاصول ، السنوسية ، الكفاية ، العقيدة ، الباجورى ، كتاب التوحيد ، الرسالة ، الجامع ، القطر .

(٦٨٦) أصول الدين ص ٧٨ — ٧٩ ، الارشاد ص ١٨٥ — ١٨٦ .

(٦٨٧) أصول الدين ص ٩٨ — ١٠٢ .

(٦٨٨) الانصاف ص ٤٧ — ٤٨ ، ص ١٧٦ — ١٨٣ .

(٦٨٩) المغنى ج ٤ ، ص ٤٧ ، ص ٤٢ ، ص ١١٥ .

(٦٩٠) النظامية ص ٢٥ — ٢٨ ، الارشاد ص ١٦٦ — ١٨٦ .

(٦٩١) غاية المرام ص ١٥٩ — ١٧٨ ، الارشاد ص ١٨٦ ، المواقف ص ٢٩٩ — ٣١٠ ، الجوهرة ص ١٢ ، الخريدة ص ٤٥ — ٤٦ ، الوسيلة ص ٤٥ : الحصون ص ٣٠ — ٤١ ، التحقيق التام ص ٩٧ — ١٠٦ .

الرؤية ضمن احكام الجواز(٦٩٢) . وبالتالي يرجع الفضل للمتأخرين في نقلها من الاستحالة والوجوب كما هو الحال عند المتقدمين الى الجواز أو الامكان أى انها مسألة فرعية لا تخص جوهر الذات وصفاتها ، ليست في لب التوحيد . وقد يترك الجواز عامة دون اعطاء مثل الرؤية مما يدل على تناقض اهميتها تبعا لاختلاف الظروف والدوافع(٦٩٣) . وقد تأتى في آخر مبحث الذات والصفات معا(٦٩٤) .

وقد أعدنا نحن نقل الرؤية من حكم الجواز الى حكم الاستحالة كما نقلنا العدل من حكم الجواز الى حكم الوجوب . فالرؤية مستحيلة ، وكان بالفعل انسب وصف توضع فيه استحالة الرؤية هو القيام بالنفس لأن الرؤية تتطلب المحل ، والقيام بالنفس ينفى المحل . وهى ليست من الاصول ، ويمكن استغناء التوحيد عنها كأحد مكوناته . فنفى الرؤية في النهاية من الاوصاف السلبية ومن صفات التنزيه أى انها من تحديدات النفس .

وهناك ثلاثة مواقف في موضوع الرؤية . الأول اثبات الرؤية الموضوعية أما مع المقابلة أو بلا كيف ، وهما موقفا التجسيم والتشبيه ، والثانى اثبات الرؤية الذاتية طبقا لحالات الإنراد وقواهم النظرية والعملية ، والثالث نفى الرؤية الموضوعية كلية وهو موقف التنزيه(٦٩٥) . وكل موقف يعتد على حجج عقلية وعقلية ولكن الغالب هى الحجج النقلية مما يدل على أن موضوع الرؤية سمعى خالص وبالتالي يجب استبعاده من موضوع العلم طبقا لنظرية العلم التى تكون فيها الحجج النقلية ظنية

(٦٩٢) النظامية ص ٢٥ .

(٦٩٣) السنوسية ص ٣ ، ص ٥ .

(٦٩٤) النسفية ص ٩١ — ٩٦ .

(٦٩٥) شرح الاصول الخمسة ص ٢٧٦ — ٢٧٧ . ويستوى المجسمة وأهل السنة ، الكرامية والحنابلة في ذلك . فطبقا لأهل السنة يصح الله أن يرى . والكرامية والحنابلة أطبقوا على أنه لو لم يكن جسما وفى مكان لا تمتنع رؤيته . المعالم ص ٥٩ .

خالصة (٦٩٦) . لا تثبت الرؤية سمعا محسب ، فالعقل أساس النقل وبالتالي يظل الموضوع كله ظنيا ولا يتحول الى موضوع يقينى الا بحكم العقل (٦٩٧) . بل ان اثباتها فى الدنيا شرعا عليه خلاف وبالتالي ينتفى عنها الاجماع الشرعى والاجماع نفسه يحتاج الى اثبات صحة تفسير وابطل آخر . الاجماع ذاته خاضع للتفسير والفهم ، متغير وخاضع لتطور فهم اللغة ومتغير بتغير الظروف وباجتهاد كل جيل ، ويمكن خرقه باجماع آخر او باجتهاد . لا يثبت الاجماع الا امورا عملية وليست امورا نظرية . والدليل النقلى حتى ولو كان اجماعا متواترا لا يقطع فى مسألة نظرية اصولية (٦٩٨) . ومهما كان العقل قادرا على ايراد حجج فانه لا يستطيع فى امر متعال كهذا باعتراف الاصوليين (٦٩٩) ، فليس امامهم الا السمع ، والسمع ليس حجة عقلية بل ظنية . ولما كانت الرؤية لا تثبت الا سمعا ، والالهيات تقوم على العقل كان موضوع الرؤية خاصة الرؤية فى الآخرة اقرب الى السمعية وادخل فى المعاد خارج نظرية

(٦٩٦) انظر ايضا الفصل الثالث ، نظرية العلم — ثابنا ، مناهج الأدلة ، الفرق ص ٣٣٥ — ٣٣٦ ، الابانة ص ١٠ — ١٣ ، الانصاف ص ٤٧ — ٤٨ ، ص ١٧٦ — ١٩٣ .

(٦٩٧) انظر الفصل الثامن عن العقل والنقل .

(٦٩٨) لا يمكن ادعاء الاجماع لقول عائشة « لو وقف شعري مما قلت ثلاثا من زعم ان محمدا رأى ربه فقد اعظم الفرية ثم قلت « وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء » (٤٢ : ٥١) ، شرح الاصول الخمسة ص ٢٦٧ — ٢٦٨ .

(٦٩٩) الاجماع من اهل السنة على جوازها فى الدنيا والآخرة عقلا وواقعة وثابتة فى العقبى سمعا . وكيف يثبت فى الآخرة شيء عقلا ؟ فذلك ضد نسق العلم فى التمييز بين الالهيات (العقليات) والسمعية . « واعلم ان هذه المسألة سمعية . وجوب الرؤية فلاشك فى كونها سمعية . واما جواز الرؤية فالمسلك العقلى ما ذكرناه . وقد وردت عليه تلك الاشكالات ولم تسكن النفس فى جوابها كل السكون ولا تحركت الافكار العقلية الى التقصى عنها كل الحركة فالاولى بنا ان نجعل الجواز ايضا مسألة سمعية « نهاية الاقدام ص ٣٦٩ ، النظامية ص ٢٧ — ٢٨ .

الذات والصفات والانفعال التي تقوم على أحكام العقل الثلاثة . فالموضوع متعال وحجته ظنية وبالتالي فهو خارج الالهيات والعقليات طبقا لمقاييس القدماء . ولا يصبح موضوعا لعلم اصول الدين الا اذا كان موضوعا عينيا من خلال التجربة الانسانية الخاضعة لتحليل العقل . وقد تكون في نهاية الامر مسألة معرفية خالصة ، رؤية المعانى وادراكها وبالتالي فهي جزء من نظرية العلم (٧٠٠) .

(١) هل يمكن اثبات الرؤية الموضوعية ؟ وتعنى الرؤية حينئذ رؤية

الله بالمعين كرويتها للأشياء مع المقابلة وبشرط الضوء والاشعة واللامسة والجهة والملاقاة والمداخلة . فاذا كانت الرؤية من جهة الفوق فذلك لان الفوق اشرف من التحت ، والرؤية من عل تكشف اكثر من الرؤية من اسفل ، اكثر سهولا واتساعا واكتمالا من الرؤية الجزئية الحسية الجانبية . الاولى رؤية العقل والثانية رؤية الحس (٧٠١) . وقد تكون هذه الرؤية وما يصاحبها من حركات الملاطفة والمعانقة والمجالسة واللامسة تعبيرا

(٧٠٠) شرح الاصول الخمسة ص ٢٣٣ .

(٧٠١) جوزت الكرامية الرؤية بالمواجهة لكون الله في الجهة والمكان ، التحقيق التام ص ٩٧ — ٩٨ ، وجوزوا الرؤية من جهة فوق دون سائر الجهات ، الملل ج ٢ ، ص ٢٠ ، النسفية ص ٩١ — ٩٦ ، المواقف ص ٣١٠ ، وتقول كل المجسمة الا نفرا يسيرا باثبات الرؤية وقد يثبتها من لا يقول بالتجسيم ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٥ ، والرؤية بالمقابلة والاتصال والشعاع عند المشبهة والكرامية طوالع الانوار ص ١٨٥ ، وجوز هشام بن الحكم وغيره من المجسمة رؤيته في الحقيقة وانه يلبس . المغنى ج ٤ ، ص ١٣٩ — ١٤٠ ، وقد جوز المشبهة والكرامية الرؤية لان الله في الجهة ، المحصل ص ١٣٧ — ١٣٨ ، كما جوز بعض مشبهة المرجفة رؤية الله بالابصار في الدنيا ولا ينكر أحدهم ان يكون بعض من يلقي في الطرقات ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٤ ، واجاز البعض الآخر الطول في الاجسام . واصحاب الطول اذا راوا انسانا يستحسنونه لم يدروا لعل الهمم فيه ! وعند نصر وكهمش تجوز رؤيته في الدنيا ومصافحته ولامسته ومزاورته للناس . والمخلصون يعانقونه في الدنيا والآخرة اذا ارادوا ذلك . وعند اصحاب الهجيمى تجوز رؤيته في الدنيا ، يزورونه ويزورهم ، الملل ج ٢ ، ص ٦ ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٣ .

عن كبت جنسى وحرمان دنيوى أو عجز فعلى . فالصوفى محروم جنسيا فيتحيل أنه يعانق الحور العين ، ومحروم دنيويا فيتوهم أنه يأكل من ثمار الجنة ، وعاجز عن محاربة الظلم فيتصور محاربة الشيطان ، الشر الجسم . والمضطهد قد ضاع منه الله ، واهتزت من تحت أقدامه الأرض فيتوهم أنه مهسك به معانقا إياه ، وأنه وحده المدافع عنه ضد الظلم ، أو أنه يعانق الزعيم الشهيد ويتشبث به ويتمسك بهبائنه . أما جواز الرؤية دون اشتراط الجسمية فانه تحصيل حاصل ، فلا رؤية حسية عينية في الخارج لشيء موجود في الخارج الا اذا كان جسما . ولا يمكن قياس الله على الملائكة في جواز رؤيتهم دون أن تكون أجساما فالله ليس من جنس الملائكة ، كما أن الملائكة يمكن للبعض رؤيتها كما تروى الاخبار والآثار والتجارب الروحية للاولياء والصوفية . كما يستحيل اثبات الرؤية بلا كيف لأن الرؤية لا تكون الا كيفا ، كمن يقوم بخطوة الى الامام وخطوة الى الخلف أو من يثبت قضية ثم ينفيها والموضوع واحد . لا يمكن أن تتم الرؤية بعين البصر الا بالملاقاة وبالشعاع (٧٠٢) .

(٧٠٢) يتفق أهل السنة وأصحاب الحديث مع الكرامية على جواز الرؤية عقلا ووقوعها شرعا . فهي جائزة في العقل واجبة في النقل ، الفاية ص ١٥٩ ، النسفية ص ٩١ — ٩٢ . ولكنهم يختلفون في الكيفية . فالرؤية عند أهل السنة تتم من غير مواجهة والكرامية يجعلون المواجهة أمام الموضوع ومقابلا له وهو ما تعنيه المعتزلة أيضا وبينت استحالاته فنفت الرؤية ، المواقف ص ٣١٠ ، الانصاف ص ١٧٦ ، جوز الاشاعرة والسلف الصالح الرؤية بعينى رؤوسهم فالرؤية ادراك وانكشاف في البصر تحدث بفتح العين دون أن يتطلب ذلك بالضرورة شعاع خارج أو داخل أو ملاقاتة . فكل موجود يمكن رؤيته حتى الاعراض ، الدوائى ج ٢ ، ص ١٦٦ — ١٨١ ، أثبت أهل السنة والجماعة الرؤية بالابصار بلا تشبيه ولا تعطيل ، الفرق ص ٣١٣ ، لم يجوز أحد من أهل القبلة الابصار بالاشعة أو انطباع شبح أو تمثيل حاسة لان الرؤية ادراك وراء العلم أو علم مخصوص ، النهاية ص ٣٥٦ — ٣٥٧ ، وعند طائفة من الحشوية وأصحاب الحديث أنه يرى بالابصار ويدرك بها ، المغنى ج ٤ ، ص ١٣٩ — ١٤٠ ، ويثبتها أصحاب عبد الله بن سعيد القطان مع أهل السنة ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢٥ ، وعند زهير الاثرى يرى الله بالابصار بلا كيف ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢٦ ، وقد جوز

والحقيقة أن الأدلة العقلية لا تثبت الرؤية بقدر ما تنفيها (٧٠٣) .
 فسؤال موسى « رب أرني » لا يدل على إمكان الرؤية لأن العاقل لا يطلب
 المحال لأن السؤال قد يكون طلبا للمحال بغية التعليم . سؤال موسى
 إذن لا يعنى الامكان بل يهدف الى رد الانسان الى حدوده الطبيعية مانعا
 له من اى اغتراب فى العالم تاركا رؤية الاشياء الى رؤية وهمية مشخصة
 للمعانى . كما ان الرؤية هنا تعنى البيان والاظهار والكشف ولا تعنى
 الرؤية بالعين . وكلمة « لن » للتأيد وليس للتوقيت ، للتأيد وليس
 للتأكيد . ولماذا لا يكون النفى للمستقبل ؟ وكيف لا يدل على منع الجواز
 ويدل على منع وقوع الجائز اذ ان معنى الجائز انه لم يكن واقعا ؟ وتعنى
 الاجابة بالنفى الاستحالة لا الجواز . وهى آية مطلقة يرى الاشاعرة

سفيان بن سحبان وغيره من المرجئة الرؤية بالبصر على خلاف الرؤية
 المعقولة فى المشاهد ، المغنى ج ٤ ، ص ١٣٩ — ١٤٠ ، والخلاف مع
 المجسمة والشعرية ، شرح الاصول الخمسة ص ٢٣٢ — ٢٣٣ ، وعند
 الاشعرى هى رؤية على الاطلاق بالعين وبالقلب على السواء ،
 الابانة ص ١٥ — ١٧ ، انظر أيضا ، التحقيق ص ٩٧ — ١٠٢ . المسائل
 ص ٣٧١ — ٣٧٢ ، الانصاف ص ١٧٦ — ١٩٢ ، بحر الكلام ص ٢٧ —
 ٢٩ ، الحاصل ص ١٣٨ — ١٣٩ ، الابانة ص ١٣ — ١٥ ، النهاية
 ص ٣٦٧ — ٣٦٩ الارشاد ص ١٨٢ — ١٨٣ .

(٧٠٣) اقوى الأدلة السمعية قصة موسى التى يعتمد عليها اعتمادا
 كليا الواردة فى سورة الاعراف « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال
 رب ارني أنظر اليك قال لن تراني ولكن أنظر الى الجبل فان استقر مكانه
 فسوف تراني ، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا ، وخر موسى صعقا
 فلما افاق قال سبحانك تبت اليك ، وانا أول المؤمنين » (٧ : ١٤٣) ،
 ومرة اخرى « يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا
 موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ، ثم
 اتخذوا العجل من بعد ما جاعتهم البينات فمفونا عن ذلك وآتيناهم موسى
 سلطانا مبينا » (٤ : ١٥٣) ، ومرة ثالثة « واذا قلتم يا موسى لن نؤمن
 لك حتى ترى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون » (٢ : ٥٥) ،
 انظر تحليل القصة كحجة فى الفاية ص ١٧٠ — ١٧٦ ، التفاضل
 ص ٩١ — ٩٤ ، المواظف ص ٢٩٩ — ٣٠٠ ، الاصول ص ٩٩ — ١٠١ ،
 الارشاد ص ١٨١ — ١٨٥ ، التحقيق ص ٩٨ — ١٠٠ ، ص ١٠٤ —
 ١٠٧ ، النهاية ص ٣٦٣ — ٣٦٩ .

انها لا تمنع من الخصوص في بعض الاوقات في حين ان الحكم العام في كل الاوقات ، والاستثناء لا يكون قاعدة . ولا يقاس ذلك على ان اليهود لن يتمنوا الموت لأن الموت واقع والرؤية ليست كذلك . ولا معنى للاستقرار في المكان اثبات الرؤية نظرا لاستقرار الجبل بل .يعنى العود الى العالم وان من يريد رؤية الله الثابت العظيم الشامخ الجليل فليز الجبل آية منه او يكون استقرار الجبل محالا لانه متحرك اما بدوران الارض او بدكره وبالتالي تعليق الرؤية على شرط محال فتكون محالة . ثم ان موسى قد تاب عن سؤاله بقول « تبت اليك » والتوبة لا تكون الا من الذنب وهو طلب رؤية الله . كما ان اليهود « اخذتهم الساعة » جزاء على طلب الرؤية ، وكأن اليهود هم الذين استدرجوا موسى للطلب ، وموسى رغبة في ايمانهم وجه الطلب بدوره الى الله دون ان يعين او يفكر فيه ، كما طلب مائدة من السماء من قبل فنزلت لهم . فالرؤية هنا ليست معجزة او آية او دليلا بل استحالة وذنوب وطلب من وعى مجسم مثبته وشعور مادي قاصر عن التنزيه وادراك المعاني المستقلة . فهو سؤال القسم على لسان موسى وليس سؤال موسى . موسى مجرد مبلغ حتى لا تأتي الاجابة من السلطة مباشرة وليس من موسى حتى يخف الاعتراض وتزداد درجة القبول وحتى يثبت لهم بالتجربة استحالة الرؤية بدخول طرف ثالث وليس مجرد بسؤال واجابة بين طرفين . وقد تخيل القدماء احتمالات اربعة لموسى . الاول هو السؤال عنها بعد العلم بجوازها وهذا تحصيل حاصل . فمن اين يأتيه العلم قبل السؤال ؟ ولا يمكن السؤال الا عن مجهول . والثاني هو السؤال عنها مع العلم باستحالتها وهو ايضا تحصيل حاصل فمن اين يأتيه العلم بالاستحالة ؟ واذا كان يعلم بالجواز او الاستحالة فلم السؤال عنه ؟ والثالث هو السؤال عنها وهو شاك فيها كما شك ابراهيم ، ويريد موسى اجابة كي يطهئن قلبه ، وهو احتمال وارد ، وكانت الاجابة بالاستحالة . والاحتمال الرابع هو السؤال عنها وهو ذاهل العقل لا يفهم شيئا وهو متأزم من تعنت قومه . وهذا هو الاغتراب في صورة التجربة الدينية عند موسى وقومه فكانت الاجابة تصحيح الاغتراب . لم يشأ موسى ان يرد الاغتراب بنفسه حتى يأتي التصحيح من الرب اقوى وافعل . بالاضافة الى ان موسى نفسه كان مغتربا صوفيا

متأزما يود رؤية الله تعويضا له عن مآسى قومه وعصيانهم له (٧٠٤) .
كما أن قصة موسى في مراحل الوحي السابقة وفي ظرف تاريخى خاص
لشعب معين ، في مرحلة اليهودية والشخصية اليهودية والوعى الحسى
اليهودى الذى يطلب الرؤية الحسية والاله الحسى والنعيم الحسى والبرهان
الحسى . وهى تورد في مورد التهكم عليهم في اطار تطور مراحل الوحي
ولكن في نهاية الوحي وبعد اكتماله لا يعود الموضوع مطروحا . فאלله لم
يعد شخصه بل كلامه ، وكلامه لا يرى بل يسمع ويطبق كنظام للعالم .

١ وهناك حجج عقلية أخرى بعيدة وغير مباشرة تتحدث عن الرؤية
في الآخرة لا في الدنيا . وهى لغة مجازية صرفة تعنى الرؤية فيها الرحمة

(٧٠٤) عند أبى على وأبى هاشم سؤال قوم موسى له يثبت الاستحالة.
وعند أبى على لاظهار علم من اعلام الآخرة استغناء عن النظر
والاستدلال والشك مثل شك ابراهيم ، المغنى ج ٤ ، ص ٢١٧ — ٢٢٠ ،
وعند أبى الهذيل يمكن أن يكون السؤال للتعليم والدرس واعادة وضع
الشعور في اتجاهه الصحيح نحو موقفه الشرعى في العالم . والرؤية
هنا بمعنى العلم . وعند القاضى عبد الجبار هو سؤال من قوم
موسى وليس من موسى ، الشرح ص ٢٦٢ — ٢٦٥ . انظر أيضا التنبيه ص
٦٠ — ٦١ ، المعالم ص ٦١ — ٦٤ . وعند العلاف والجبائى وأكثر
البصريين سؤال موسى ليس سؤالا بل تجاوز الى العلم .الضرورى ،
واطلاق الملزوم على اللازم شائع ، وأن الجواب « لن ترانى » تأكيد
على النفى واجابة على السؤال . وعند الكعبى والبغداديين أن السؤال
عن يوم القيامة أو عن علامة من علاماتها وحذف المضاف أمام المضاف
اليه ممكن لغويا مثل ، واسأل القرية . ويرى الجاحظ أن سؤال موسى
بسبب قومه ليمنع فيعلم قومه امتناعه بطريقة الاولى . وقد سأل موسى
وهو يعلم الاستحالة ليتأكد دليل العقل مع دليل السمع ومثل سؤال ابراهيم
« رب أرنى كيف تحيى الموتى » قال أو لم تؤمن ؟ قال بلى ولكن ليطمئن
قلبي » ، وقد يدل السؤال على عدم علم موسى بالاستحالة ثم علم بعد
السؤال ان الرؤية ليست شرطا للتوحيد ، وأن السؤال صغير من
صفائر الانبياء . وتعليق الرؤية على استقرار الجبل ساكنا أو متحركا
بنوع الرؤية فالحركة لا تسكن والسكون لا يتحرك . والقصد عدم
وقوعها وليس اثبات الامكان . المواقف ص ٢٩٩ — ٣٠٢ . وهى ليست
حالة خاصة لموسى بل حكم عام ، الاقتصار ص ٣٩ — ٤٠ .

والثواب (٧٠٥) . وأى تأويل آخر يحتاج الى اثبات بدليل أو قرينة (٧٠٦) . أما الاحاديث فانها روايات يمكن الشك في صحة سندها كما يمكن تأويل منها . معظمها أخبار آحاد معارضة بغيرها ، توجب التشبيه وتعارض الحسى . وهى تورد في مورد التهكم عليهم في اطار تطور مراحل الوحي . ومجرى العادات . كما انها تتضمن الجبر بالاضافة الى التشبيه وبالتالي تعارض مبدأى التوحيد والعدل . روايتها من فرق المعارضة أو من جماعات الاضطهاد (الخوارج ، الشيعة) من أجل تقريب الله لصغوفها في مواجهة تمثّل السلطة القائمة لله وتبثيلها له ، وبالتالي يكون القصد منها نزع انسلح من أيدي الخصوم ، ودخول الرؤية في معارك السلطة والمعارضة (٧٠٧) . تقع الائلة النغلية كلها اذن في معارك تفسر النصوص .

(٧٠٥) مثلا « كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » مجرد تشبيه ، والرؤية فرع للتشبيه ، وبالتالي تفسر كما تفسر آيات التشبيه حرصا على التنزيه بمعنى المنع من الرحمة والثواب ، المغنى ج ٤ ، ص ٢٢٠ — ٢٢٢ ، الشرح ص ٢٦٧ ، وأيضا « وجوه يومئذ ناضرة ، الى ربها ناظرة » (٧٥ : ٢٢) والنظر هنا لا يعنى الرؤية بمعنى تقليب الحدقة أمام جسم مضى بل منتظرة الثواب والرحمة ، وكذلك « الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم وأنهم اليه راجعون » (٢ : ٤٦) ، فاللقاء لا يوجب الرؤية ضرورة بل قد يعنى الحضور واللقاء المعنوى . المعالم ص ٦١ — ٦٤ ، التنبيه ص ٦٠ — ٦١ . قد يعنى اللقاء تحقيق الهدف والغاية والوصول الى المنتهى والمصير مثل الذى يلاقى حتفه . وقد يعنى الثواب والمكافأة . وقد يحدث لقاء مع رؤية وقد تقع رؤية دون لقاء . لقاء الفكر مع آخر قد يتم دون رؤية ، وقد تحدث رؤية فرد لآخر دون أن يتم لقاء بينهما . وما أكثر ما نرى دون أن نلقى ، وما أكثر ما نلقى دون أن نرى . الشرح ص ٢٦٥ — ٢٦٧ .

(٧٠٦) مثلا « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » (١٠ : ٢٦) فالزيادة كروية تأويل لا دليل عليه يقوم على اثبات اليد لانه اثبات للوجه . ولا يجوز التأويل نقلا فهذا عود الى النقل ، والتأويل العقلى يقوم على قواعد لغوية أو دلائل عقلية أو قرائن حسية . المعالم ص ٦١ — ٦٤ .

(٧٠٧) يروى أن الصحابة سألوا الرسول : هل نرى ربنا ؟ قال نعم ، سترونه كما يرى القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب وكما ترى الشمس ليس دونها سحاب ، وهذا التشبيه يعنى اللقاء وليست الرؤية ، الانصاف ص ١٨١ — ١٨٢ .

ولا يكون الحل هو حل التعارض بين النصوص بل ارجاعها الى موافقتها الاجتماعية والسياسية واستخداماتها في معارك السلطة والمعارضة . وما أسهل الاعتماد على الدليل الشرعى في مجتمع الشرع فيه سلطة وعلى النقل والرواية وأهل السنة هم الرواة ، والفرق هم أهل الأهواء الذين لا تقبل رواياتهم ولا شهاداتهم ، وعلى الاجماع على لذة النظر وهم أهل السنة والجماعة ، والفرق أهل الكفر والضلال ، وعلى قرائن احوال الرسول ، وكلهم الى رسول الله منتسب ، وعلى قول الصحابى وهو صاحب السلطة وقريب السلطان مع أن قوله ليس مصدرا للتشريع والاولى الا يكون مصدرا للعقيدة (٧٠٨) . والحقيقة أن آيات الرؤية في أفضل الوحي لا تشير الا الى رؤية الاشياء الحسية أو رؤية ظواهر الطبيعة كآيات الله ، وتبين حدود الرؤية الانسانية وخداع الحواس وأن انه لا يكون موضوعا للرؤية بل هو شرط الرؤية للاشياء . فهو ذات وليس موضوعا ، شرط وليس مشروطا ، يرى ولا يرى (٧٠٩) .

(٧٠٨) يرى الملطى الشافعى أن النصوص تثبت الرؤية والكلام وتنفيها في نفس الوقت في الدنيا والآخرة ، التنبيه من ٦٠ — ٦١ ، أما حديث النزول « ينزل الله الى السماء الدنيا كل ليلة جمعة ويقول هل من تائب فأتوب عليه ؟ هل من مستغفر فأغفر له ؟ هل من داع فأجيب له ؟ » فانه معارض بأخبار أخرى . والنزول لا يعنى الرؤية بل تعنى درجة القرب . الارشاد ص ١٦١ — ١٦٢ ، كما اختلف الصحابة في رؤية الرسول ليلة الاسراء . والاختلاف لا يدل على الاثبات أكثر مما يدل على النفي . وهناك تفسير عائشة لليلة كلها بما فيها الرؤية على أنها مجرد شعور بالقلب وليس حركة في المكان . كما أن حديث « أسألك لذة النظر اليك » أخبار آحاد ومعارض بغيرها وتوجب التشبيه المغنى ج ٤ ، ص ٢٣٢ — ٢٣٣ ، وأيضا « اللهم أسأل النظر الى وجهك والشوق الى لقائك من غير ضر أو مضر ولا فتنة مضلة » وهى رواية آحاد أيضا معارضة بغيرها ، تؤول مجازا ، وهى أقل من أصل الوحي في القرآن كمصدر أول . الانصاف ص ٢٨١ ، التفتازانى ص ٩٤ — ٩٦ ، الانتصار ص ١٣٣ — ١٣٤ .

(٧٠٩) ذكر فعل « رأى » ومشتقاته في القرآن ٣١٠ مرات منها أربع مرات فقط في قصة موسى وهى الحجة النقلية الوحيدة التى تدل على طلب المستحيل ومثل « لو أنزلنا علينا الملائكة أو نرى ربنا » (٢٥ : ٢١) .

أما الحجج العقلية فمنها حجج جدلية ، مثلا : إذا كان الله يجزل

أما باقى الاستعمالات فان موضوع الرؤية اما الظواهر الطبيعية مثل الشمس والقمر والكوكب والزرع والرياح والماء والهواء والنار والبنى والحرث والجبل والماء والفلك والظل والسحاب. والأرض والليل والنهار او رؤية أصناف من الناس في أغلبهم من الكافرين والمنافقين والمشركين والظالمين والذين ضلوا ونهوا عن النجوى وجادلوا ويخوضون في آيات الله والذين في قلوبهم مرض أو الذي كفر واتخذ الله هواه والذي تولى والذي ينهى عبدا اذا صلى . الخ . وقد تكون الرؤية للعذاب والنار والبأس أو للاصنام مثل اللات والعزى . وقد تكون الرؤية للنعيم والبرهن والعمل الصالح والوعد والآيات . وتكون الرؤية لأفعال الله وخلقه وآثاره وليس لذاته والتي لا يراها الإنسان والتي تبدوها الآيات بالاستفهام المثبت « أفرايت » ، « أرأيتم » أو المنفى « ألم تر » للعظة والعبرة . ويكون الله أحيانا هو شرط الرؤية أى أنه هو الذى يمكن منها مثل « وعصيتم من بعد ما أراكم ما تحبون » (٣ : ١٥٢) ، « ولو أراكم كثيرا لفتلتم » (٨ : ٤٣) ، « فأراه الآية الكبرى » (٧٩ : ٢٠) ، « ولو نشاء لأريناكم » (٤٧ : ٣٠) ، « ولقد أريناه آياتنا كلها » (٢٠ : ٥٦) ، (حوالى ٤٠ مرة بهذا المعنى) فالله ليس هو الرأى فقط أى أنه ذات وليس موضوعا « ألم يعلم بأن الله يرى » (٩٦ : ١٤) ، « الذى يراك حين تقوم » (٢٦ : ٢١٨) « أحيسب أن لم يره أحد » (٩٠ : ٧) ، بل هو شرط للرؤية . وقد أخطأ فرعون عندما أراد جعل نفسه مكان الله بقوله « ما أرىكم ألا ما أرى » (٤٠ : ٢٩) ، وكثيرا ما تكون الرؤية خادعة « انا لنراك فى ضلال مبين » (٧ : ٦٠) ، « انا لنراك فى سفاهة » (٧ : ٦٦) ، « ما نراك الا بشرا مثلنا » (١١ : ٢٧) ، « وما نراك اتباعك الا الذين هم أراكلنا » (١١ : ٢٧) ، « انا لنراك فينا ضعيفا » (١١ : ٩١) ، والرؤية محدودة فلما ينظرا الإنسان ولا يبصر « وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون » (٧ : ١٩٨) ، أو لا يرى شيئا على الإطلاق : « خلق السموات بغير عمد ترونها » (٣١ : ١٠) ، « وأنزل جنودا لم تروها » (٩ : ٢٦) ، ٩ : ٤٠ ، ٣٣ : ١٩ ، والرؤية مرتبطة بالحالة النفسية ، « نادا جاء الخوف رأيتهم ينظرون اليك » (٣٣ : ١٩) . كما أنها بالنسبة الى رؤية الله قد تكون وهما « انهم يرونه بعيدا ونراه قريبا » (٧٠ : ٧) ، « أعنده علم الغيب فهو يرى » (٥٣ : ٣٥) ، فالرؤية ذاتية فردية تختلف باختلاف وضع الشعور « أفتمارونه على ما يرى » (٥٣ : ١٢) ، ولا تؤدى الرؤية الى الفعل نظرا للسفاهة بين النظر والعمل « وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها » (٦ : ٢٥ : ١٤٦) ، « وان يروا سبيل الرشدا لا يتخذوه سبيلا » (٧ : ١٤٦) ، « وان يروا سبيل النفى يتخذوه سبيلا » (٧ : ١٤٦) . فابن هذا كله من رؤية الله كذات أو كموضوع ؟

٧١٠) أشياء لنا مرئية فليس من المعقول ألا يكون هو مرئيا من نفسه أو منا (٧١٠).
وتعتمد الحجة على أن الله شرط الرؤية كما يبدو ذلك من بعض الآيات .
والحقيقة أن هذه الحجة تخلط بين الذات والموضوع . فإلله ذات رائية
وليس موضوعا مرئيا ، ويتعامل مع ذات رائية ، ممكنا إياها من الرؤية
فلا يتحول الى موضوع لرؤيتها . كما أنها ليست الرؤية الغالبة . فالغالب
أنا نرى الأشياء بأنفسنا . والله ليس موضوعا منقسما على نفسه مرة
ذاتا ومرة موضوعا . وقد تصاغ هذه الحجة الأولى بطريقة أخرى فيقال :
إذا كان البارى راء لذاته وجب أن يراه غيره ، وهذا في الحقيقة تصور
للقسمة في الله وتحويله الى ذات وموضوع ، والله لا قسمة فيه . كما
أن رؤية الذات لذاتها لا تعنى بالضرورة رؤية الغير لها . فالإنسان
لا يرى ذاته ولا ذات غيره ، فالأولى ألا يرى ذات الله . الذات الخالصة
لا ترى إلا من خلال الجسم والله لا جسم له . والله ليس راء لذاته لأن
ذاك يحتاج الى أن ينقسم الى ذات وموضوع كما قال الحكماء عقل وعاقل
ومعقول . على أقصى تقدير يمكن رؤية ذات لذات أخرى عن طريق الفوص
ذ. شعور الآخر كما هو الحال بين الصديقين أو الحبيين أو بين الصوفي
والله . ولكن الرؤية في هذه الحالة عن طريق الاتحاد وليس عن طريق
المقابلة ، كما أنها ليست رؤية بصرية بل اتحاد بالشعور . وقد تصاغ
الحجة على نحو ثالث فيقال : إذا كان الله راء لغيره فيجب أن يرى
نفسه : والحقيقة أن رؤية الذات للغير لا تعنى بالضرورة رؤية الغير
للذات . وحتى إذا كان الله راء لنفسه فإنه لا يمكن للغير أن يراه إذ أن
الشعور الجسمي غير قادر على رؤية الشعور الخالص نظرا لاختلاف
مستويات الخالص . وهى في النهاية حجة قائمة على التمثيل . وهى مجرد
افتراض نظري راجع الى عمليات الشعور . فتصور الله راء للأشياء
ولنفسه تشخيص لعمليات التأليه . واعطاء المؤله القدرة على أن يرىنا
الإنشاء تفخيم وتعظيم . والقياس باطل « ما دام الله راء للأشياء فالأولى
أن يكون موضوعا للرؤية » لأن الذات لا تتحول الى موضوع . وإحالة
موضوع الرؤية الى موضوع القدرة هو أحالة العقل الى السلطة .

والحجة الثانية أننا ما دمنا نرى الاعراض فاننا نرى الجواهر بالضرورة (٧١١) . والحقيقة أن هذه الحجة ترى أن صلة العالم بالله صلة الاعراض بالجواهر في حين أن الله جوهر مغارق على ما يقول الحكماء والاصوليون المتأخرون طبقا لنظرية الوجود (٧١٢) . والاقترب أن تكون الصلة هي صلة الدال بالدلالة أو الآية بالدلول حيث يكون التمييز بين المستويين قائما . وطبقا للشاهد لا ترى الا الاعراض ، والجوهر مجرد افتراض يغسر تكثر الاعراض بافتراض وحدة الجوهر . الجسم لا يرى . وما يرى هو الامتداد أو الثقل وكلاهما عرض . الجسم امتداد وحركة وهما موضوعان عقليان خالصان كما هو الحال عند الحكماء .

والحجة الثالثة أن كل موجود يرى وما دام الله موجودا فانه يرى . والحقيقة أن الوجود ليس هي الواقعة الحسية حتى تكون مرئية بل قد يكون الموجود هو المعنى أو الماهية أو الشعور الخالص . ولماذا يكون القياس عاما وشاملا ؟ وما العلة في التخصيص بالرؤية ؟ وقد تأخذ الحجة صورة لاهوتية منطقية لاثبات الرؤية ولكن العقل الصريح وتحليل عمليات الشعور يكتفيان لبيان نشأة المشكلة في الشعور . فالمقدمة الاولى « لا يوجد موجود الا وجائز أن يرى الله » غير صحيحة لأن الله لا يرىنا ذاته . وهناك كثير من الموجودات لا يرىنا الله اياها . كما أن الرؤية في الغالب لا تتم بفعل الهى بل بحاسة بشرية أو بحدس انسانى أى بوسائل المعرفة الحسية دون احالتها الى القدرة الالهية . والله موجود ولا يعنى ذلك أنه

(٧١١) التحقيق ص ١٠١ — ١٠٢ ، الدوانى ج ٢ ، ص ١٦٦ — ١٨١ ،
النهاية ص ٣٥٧ — ٣٥٨ ، المسائل ص ٢٨ — ٣٧٢ ، الابانة ص
٢٥ — ٢٦ ، المعالم ص ٥٩ — ٦١ ، المحصل ص ١٢٧ — ١٢٨ ، الغاية
ص ١٥٩ — ١٦١ ، التفتازانى ص ٩١ — ٩٢ ، ويستعمل الاشاعرة بعض
الحجج النقلية لاثبات رؤية الاعراض وكأن الله جوهر يحمل أعراضا
مما يدل على أن علاقة الذات بالصفات هي علاقة الجوهر بالاعراض ،
الاصول ص ١٠١ — ١٠٢ . عرف نفسه من غير رؤية ولا احاطة ، البحر
ص ٣ .

(٧١٢) انظر الفصل الرابع — نظرية الوجود . رابعا انطولوجيا الوجود ،
الجواهر ، ٤ — هل هناك جواهر مفارقة ، النفس ، العقل ؟ .

موضوع للرؤية . فلفظ وجود لفظ اشتباهى يعنى الوجود الحسى كما يعنى الوجود العقلى . كما أن المقدمة الكبرى تتضمن النتيجة سلفا وبالتالي نتلحجة لا تتجاوز الجدل العقيم (٧١٣) . تتضمن الحجة ، وهى حجة الاشعري ، خطأ فى معنى الوجود . فليس كل وجود يرى . هناك وجود الإنكار والمثل والغايات والاهداف وهناك وجود الروح ، ومنها وجود الله غير المتعين . وهو ما يقوله الأشاعرة أنفسهم فى أن واجب الوجود غير ممكن الوجود ، وأن وجود القديم غير وجود الحادث مما يدل على غياب اتساق مذهب الاشعرية مع نفسه . لذلك يثبت الاشعري الرؤية عن طريق القياس ومع ذلك ينفى أوجه التشابه بين الله موضوع الرؤية وانشئ الموجود والحادث . فما المقياس ؟ وفيم يقع القياس وفيم لا يقع ؟ وبالتالي يكون اعتراض المعتزلة قائما وهو : ما السبب اذن فى الاختلاف بين الذوات ؟ (٧١٤) .

والحجة الرابعة جدلية خالصة تقوم على أن النفى اثبات لأن كل نفى نفى لشيء ، ولا يمكن نفى شيء الا اذا كان موجودا ومثبتا من قبل . وبالتالي فان نفى الرؤية يعنى اثباتها . فنفى الشيء يعنى أنه موجود اولا ومنفى ثانيا (٧١٥) . والحقيقة أن النفى يمكن أن يكون للمعدوم وليس فقط للموجود . كما أن النفى ليس اثباتا بل ان الاثبات هو نفى النفى .

(٧١٣) هذه هى حجة الاشعري والباطلانى والجوينى ، الابانة ص ١٢ — ١٩ ، اللع ص ٦١ — ٦٦ ، الملل ج ١ ، ص ١٥٢ ، الانصاف ص ٤٧ — ٤٨ ، ص ١٨١ ، الغاية ص ١٦٣ — ١٦٥ ، الارشاد ص ١٦٦ — ١٧٨ . الشرح ص ٢٧٤ — ٢٧٥ ، الانصاف ص ١٧٦ — ١٩٣ .

(٧١٤) هذه هى حجة الباطلانى ويعترض عليها الأيجى بالآتى : ١ — المرئى الاعراض وليست الجواهر . ٢ — لا تحتاج الصحة الى علة لانها الامكان والامكان عدمى . ٣ — ليست علة صحة الرؤية مشتركة . ٤ — ليس المشترك بينهما هو الوجود أو الحدث لان الامكان مشترك بينهما . ٥ — ليس الحدوث سببا لصحة الرؤية لانها عدمية . ٦ — ليس الوجود مشتركا بين الواجب والممكن . ٧ — لا نسلم أن علة صحة الرؤية موجودة فى القديم . فان كانت صحة الرؤية ثابتة فهى مخصوصة الاصل غير مخصوصة الفرع ، المواقف ص ٣٠٢ — ٣٠٤ ، الشرح ص ٢٧٥ — ٢٧٦ .

(٧١٥) الغاية ص ١٧٠ — ١٧٤ .

وهناك حجج أخرى خطابية عامة مثل أن الرؤية لا تؤدي الى حدوث أو تشبيه بالضرورة وهذا نقل الفرع الى الاصل ، فالرؤية فرع التشبيه . والحقيقة أن اثبات الرؤية اثبات للتشبيه فلا وجود لشيء اسمه رؤية بلا كيف لان الرؤية بالضرورة كيف ، وكيف بالضرورة وقسوع في التشبيه . أو أن يقال : كان الرسول ينظر الى جبريل ويسمع كلامه ومحل الله مثل جبريل . ويبدو أن الادلة كلها هي قياس الغائب على الشاهد . تتراوح بين الجدل والخطابة وينقصها البرهان(٧١٦) .

ولا يعنى بالضرورة افتراض الادراك بالبصر الرؤية . فقد تقع العين على الجسم المرئى ولا تتم الرؤية . وقد يتجه الحدس الى المعنى وتتم الرؤية . فالرؤية لا تعنى بالضرورة وجود العين والجسم . وقد توجد العين ويوجد الجسم ولا تتم الرؤية بل يحدث مجرد انطباع حسي غير مدرك وانتقال صورة الجسم في العين اذا لم يكن الوعي منتبها حتى يتم الادراك . وهذا هو معنى « لا تدركه الابصار » . ولا يمكن أن يكون المعنى جسما بل يظهر المعنى في تجربة حية في الشعور . قد تكون له حوامل واقعية وهي التجارب والمواقف ولكن يظل المعنى مستقلا عنها ، اتسبه بدلالة مستقلة أو ماهية ، وهي تعادل الواقع الشعوري . ومن ثم ليس التنزيه شيئا مرئيا بل هو معنى أو عملية ادراك المعاني واستبصارها والبحث عن الدلالات الاخيرة . ووجه التمدح هو كون المعاني دلالات وليست وقائع محسوسة لأن الوقائع المحسوسة ثبوت وسكون ، والتنزيه تعال ومفارقة مستمرة والتوجه الى ما هو أبعد . ولما كانت المرئيات ليست وقائع فكل براهين اثبات الرؤية القائمة على اثبات وجود المرئى لا تؤدي الى اثبات شيء . ولما كان وجود الله ليس وجودا حسيا ماديا معينا في المكان والزمان ولكنه وجود معنوي كان الخطأ في التفسير اساسا ان تتحول النصوص الى أحكام وقائع وليس الى أحكام ماهيات . ولو كان الله مرئيا لما اختلفت آخر مراحل التوحيد عن أوائله ، ولأعلن التوحيد فشله أمام المساواة بين الوجود والرؤية أو الوجود والحسية المادية كما

كان الحال في مراحل التوحيد السابقة . فقد كان صراع التوحيد مع اثبات وجود المعاني ، والكشف عن بناء الشعور ، واعطائه القدرة على التنزيه أى التعالى المستبر . كان السؤال ممكنا في مراحل الوحي السابقة ، ولكن بعد اكتمال الوحي واستقلال الشعور يصبح مستحيلا . بل انه في مراحل الوحي الاولى كانت الرؤية مستحيلة وكان الممكن هو التجلى او الظهور كما تجلى الله للجبل كأحد المعجزات ، تجلى الذات ، بالاضافة الى ظهور الافعال فيصعق الجبل . هذا في الوقت الذى كانت فيه المعجزة بريهانا على صدق النبي وعلى وجود الله . اما في آخر مراحل الوحي فلم تعد المعجزة بريهانا « وما منعنا ان نرسل بالآيات الا أن كذب بها الاولون » (١٧ : ٥٩) . واصبح العقل قادرا على الوصول الى الحق ، والارادة قادرة على تحقيق الفعل .

(ب) هل يمكن اثبات الرؤية الذاتية ؟ وهى محاولة لاثبات الرؤية

دون وقوع في التجسيم او التشبيه بالتجاوز عن شروط الرؤية من مسافة ومقابلة وشعاع وملامسة ومن ثم تنتفى الرؤية الموضوعية ، وينتفى خطر تحويل الله من ذات الى موضوع .

فالرؤية باطنية كشفية داخلية ينعم بها المؤمنون وحدهم دون الكافرين في هذه الدنيا . والحقيقة ان هذا هروب من الموضوعية الى الذاتية وترك الذاتية بلا أحكام او منطق فتصبح ذاتية فارغة . كما أن هذه القسمة امر سابق لأوانه اذ انها لا تتحدد الا في الحكم النهائى في اليوم الآخر . كما تفسح المجال للانانية والغرور اذ قد يدعى كل فرد لنفسه الايمان ويتهم الآخرين بالكفر . وما دامت الرؤية ذاتية ينتفى منها صفة الموضوعية وبالتالي يمكن للمسيح أن يرى مريم العذراء والسيد المسيح طبقا لايمانه ولا يراها سواء ، مما يطلق العنان للخيالات والاهام . كما ينتفى منها انشمول والموضوعية وأى مقياس للصدق أو اليقين (٧١٧) . ولما كان

(٧١٧) عند الاشعري والباقلاني الرؤية في الدنيا للمؤمنين دون الكافرين، الانصاف ص ١٧٦ — ١٩٣ ، وعند عبد الله بن سعيد القطن يرى الله

الانبياء نموذج المؤمنين كانوا أقدر الناس على رؤية الله . والحقيقة أن هذا اعطاء للانبياء دورا أكثر مما لهم . غالبى ما هو الرجل يأكل الطعام ويمشى فى الاسواق ، يوحى اليه ليبلغ الرسالة ولبس له أية درجة فوق درجة البشر (٧١٨) .

وقد تكون الرؤية على قدر الاعمال . فالعمل الصالح يساعد الشعور على الرؤية ، والممارسة نوع من العلم (٧١٩) . والحقيقة أنه حتى فى هذه الحالة تختلف الرؤية من فرد الى فرد باختلاف درجات الاعمال ، وتكون رؤية ذاتية خالصة . وكيف يكون موضوع الرؤية متفاوتا فى الدرجة طبقا للاعمال ؟ ماذا يساوى نصف عمل أو عمل كامل فى الرؤية ؟ هل تنقسم الرؤية الى درجات طبقا للاعمال ، رؤية قوية وأخرى ضعيفة ، وبالتالي لا يكون للكافرين رؤية ؟ وماذا عن صاحب الاعمال الصالحة دون ايمان أو اقرار ؟ وهذا فى الحقيقة احالة لموضوع الرؤية الى موضوع النظر والعمل (٧٢٠) . وهل ما يرى هو ذات الله أم القدرة على الثقة بالنفس والعلم والبصرة بالاشياء والوعى بالعالم والدراسة بالكون ؟ وماذا عن المغفرة ؟ اليس هذا ادعاء وغرور من المؤمنين ؟ كل منا يدعى

بالابصار يوم القيامة ، يراه المؤمنون ولا يراه الكافرون ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢١ — ٣٢٢ ، الابانة ص ١٠ ، يراه المؤمنون فى الجنة بأعين رؤوسهم بلا تشبيه ولا كيفية ، ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة ، الانصاف ص ٢٥ ، ص ١٤٤ ، ص ١٧٦ — ١٩٣ ، الفرق ص ٣٣٥ — ٣٣٦ ، امتنعوا عن الرؤية فى الدنيا وأجازوها فى الآخرة للمؤمنين وحدهم ، فلا يراه الكفار . ومنهم من فرق بين الرؤية والادراك وقال أنه لا يدرك بالبصر ويرى به (طائفة من الحشوية وأصحاب الحديث) المغنى ج ٤ ، ص ١٣٩ — ١٤٠ .

(٧١٨) القارى ص ١١٢ .

(٧١٩) يرى عبد الواحد بن يزيد وقوم من النسل أن الله يرى على قدر الاعمال ، فمن كان عمله أفضل رآه أحسن ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٣ ، ص ٣١٩ .

(٧٢٠) أنظر الفصل الحادى عشر ، النظر والعمل .

الايان ويتهم الآخر بالكفر . أليس الايمان والكفر نتيجة للعمل الصالح ومشروطين به ؟ فالرؤية بهذا المعنى تتم للشعور اليقظ وليس الغافل ، وللشعور الباطن بالتقوى وليس بالمظاهر الخارجية . ليس المفر اذن من انراض الرؤية في الآخرة بعد أن ينكشف كل شيء ويعلم حقيقة المؤمن من الكافر .

فان لم تتم الرؤية للجميع دون التمييز بين مؤمن وكافر فانها تتم للأخير وحدهم في الدنيا والآخرة . فالرؤية على قدر الاعمال ، العمل الصالح يساعد الشعور على الرؤية ، والعلم يأتي من الممارسة . وهنا تكون الرؤية ذاتية خالصة ، تحدث للبعض دون البعض الآخر . والرؤية الذاتية قد تكون مجرد اسقاط نفسى أو تركيز القلب كى يخلق موضوعه أو نوعا من الهلوسة . في حين أن غير المؤمنين قد يكون لهم شعور محايد لا يرون المعبود لحياة شعورهم وسلامته من كل انفعالات ، وهو الشعور الذى لا يرى الا ما هو موجود في الواقع . لذلك جعل الاصوليون وعلماء الحديث حياة الشعور من شروط موضوعية الرواية التى من أجلها تم استبعاد رواية أهل الاهواء ومنهم المتكلمون . وكان الاسلام احد شروط حياة الراوى في اخبار الآحاد لأنه مضاد للهوى .

وقد تحدث الرؤية في وقت دون وقت طبقا لحالات الفرد النفسية ودرجة تنوَاه ، ولحظته الصادقة المتميزة . وهى في الحقيقة لحظات انبذاع ورؤية الحقائق وليس رؤية الله كموضوع (٧٢١) .

وقد تحدث الرؤية في حالة النوم دون اليقظة اذ يستحيل في اليقظة بمعنى مواجهة الحس لموضوع الرؤية (٧٢٢) . والحقيقة أن ما يحدث في

(٧٢١) المحيط ص ٢٠٩ .

(٧٢٢) قال البعض برؤية الله في الدنيا في النوم دون اليقظة . وروى عن ربيعة بن مصقلة أنه قال رأيت رب العزة في النوم فقال لاكرمن مثواه يعنى سليمان التيمى . صلى الفجر بطهر العشاء أربعين سنة ، القارى ص ١١٢ — ١١٣ ، التفتازانى ص ٩٦ ، مقالات ج ١ ، ص ١٦٣ .

النوم هو رؤيا وليس رؤية ، وحلم وليس ابصارا ؛ وأدخل في تحليل مضمون الوعى والحالات النفسية منه في تحليل الحواس وموضوع الادراك . تستحيل الرؤية الحسية في النوم نظرا لعدم توفر شروط الادراك من وجود حاسة على صلة بموضوع وتوفر وعى يجعل الادراك الحسى ممكنا . قد تكون الرؤية في هذه الحالة هى الحدس الذى يرى مضمون الشعور في حالة اليقظة وليست رؤية العين لموضوع ماضى . وتكون اليقظة عند الصحو وليس عند النوم والا كانت الاحلام رؤية . والفرق بين الرؤية وانحلم هو الفرق بين اليقين والظن ، بين الادراك المباشر وبين التأويل . بل ان الحلم منه ما قد يكون صادقا ومنها ما قد يكون أضغاث أحلام . وكيف يمكن تفسير الاحلام وتأويلها ؟ ان لم تتم الرؤية في حال اليقظة فانها لا تتم في حال النوم حيث تغيب الرقابة . أما تفسير الاحلام فهو موضوع تحليل اللاشعور ومعرفة الرغبات المكبوتة والمتمناة التى لم تتحقق بعد .

وقد يتم التحايل لاثبات الرؤية بعدة افتراضات حول كيفية الرؤية . مثلا لا تكون الرؤية بالتحديق وامعان النظر بل رؤية عالية على نحو معين (٧٢٣) . وهو افتراض يقوم على نفى المشابهة بين رؤية الله ورؤية أى موضوع آخر ، مجرد نفى دون اثبات . قد تكون الرؤية بالتحديق وامعان النظر وقد لا تحتاج الى تحديق وتكون مجرد رؤية عادية . والتحديق مغالاة في الرؤية وتعبير عن الدهشة كما يحدث في العالم من اتساع الحديقة حين رؤية الموضوع غير العادى . وقد تتم الرؤية بعد تهيؤ العين للادراك ، فالحواس لا تعمل الا من خلال الشعور . وقبل هذا الاعداد لا تحدث الرؤية ، فالرؤية البصرية بلا ادراك مجرد انطباع حسى ينقصه الوعى حتى يتحول الى ادراك . وهذا هو سبب التفرقة بين الابصار والادراك . فاذا كانت الرؤية بالابصار ممكنة فان الادراك بالابصار غير ممكن . الابصار حس في حين أن الادراك يتجاوز الحس الى شرطه وهو الوعى أو الانتباه أو اليقظة . وهى التفرقة التى تحاول

(٧٢٣) اخطف الناس بين من يقول نرى الله جهرة ومعينة وبين من ينفى ذلك . كما اختلفوا في التحديق اليه بين الاثبات والنفى ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٤ ، النظامية ص ٢٧ — ٢٨ .

انجمع بين الحواس الظاهرة والباطنة ، فالرؤية تتم بالعين ولكن الادراك أى الوعى بالشيء يتم برؤية الشعور للماهيات وادراكه للمعاني (٧٢٤) .
وقد تتم الرؤية بتغير فى موضوع الرؤية ذاته وتشكله فى صورة أخرى حتى يمكن للعين رؤيته . وهذا فى الحقيقة احتيال من الله واطهار نفسه على غير صورته أو تقلب وتغير وهو ما يستحيل على الله . كما أن رؤية صورة الله ليس رؤية لذاته . وهو أقرب الى القول المسيحى ، وكما هو معروف فى تاريخ الاديان ، أنيان الوحي أو ديانات الطبيعة باسماء التجلى والتشكل والتناسخ وظهور الله فى صور شتى على ما يقول اصحاب التناسخ والحلول والمجسمة بوجه عام (٧٢٥) .

فإذا ما استعصى التحايل على وظيفة العين أو على موضوع الرؤية يفترض وجود حاسة خاصة تتم بها وهى الحاسة السادسة ! وهى ليست العين المجردة بل أقرب الى القلب أو الشعور . وقد تكون إحدى وظائف الشعور الباطنة . وليس السؤال كما وضعه القدماء هو قدرة الله على خلق حاسة سادسة فذلك تحويل لموضوع الرؤية الى موضوع القدرة انما عن كيفية الرؤية . فكون المؤله قادرا على أن يرى نفسه لعباده لجوء الى افتراض القدرة ، واعتماد على برهان السلطة والعظمة وليس افتراضا عقليا . انه افتراض شعورى خالص ناتج عن عواطف التأليه للأجابة على مشكلة واقعية هى موضوع الرؤية . وفى الحقيقة أن الحاسة السادسة هى الحدس الذى به تتم رؤية الماهيات فى الشعور . فالشعور ليس مجموعة من الحدوس الظاهرة والباطنة بل هو موطن الحدس ، هو الذات العارفة أو الوجود الإنسانى من حيث هو ذات عارفة ، وهو

(٧٢٤) الغاية ص ١٦٦ — ١٦٨ ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٤ — ٢٦٥ .

(٧٢٥) عند البعض يرى محمد ربه على صورة مخصوصة فى المنام ، القارى ص ١١٣ ، الفصل ج ٢ ، ص ٢٤٩ ، وترى البكرية أن الله يخلق صورة يوم القيامة يرى فيها ويكلم خلقه منها ، الفرق ج ٢١٣ ، الانصاف ص ٢٧٦ — ١٩٣ ، وقد روى عن الرسول قوله : « رأيت ربى ليلة المعراج فى أحسن صورة فقال : يا محمد فبم يختصم الملائكة الأعلى ؟ فقلت لا » ، وهناك روايات أخرى مشابهة ملوثة بالخيال الشعبى وتنقل من أصوات الملائكة الى جبريل الى الله ، البحر ص ٢٢ — ٢٤ .

ليس حاسة سادسة لها مركز ووظيفة ومحل بل هو الشعور الواعى انيقظ . ويقترب هذا الحديث مما يقوله الصوفية عن العين الباطنة . وبكون السؤال : ما الدليل على وجودها ؟ ما مقياس صدقها ومعيار صحتها ؟ وكيف تتم بها الرؤية في الآخرة ولم تتم بها في الدنيا ؟ انها مجرد حاسة فاضلة شريفة تتفق مع جلال الموضوع وشرفه . الحاسة السادسة أفضل وأعلى من الحواس الخمس العادية ، ومتسقة مع علو الموضوع وشرفه . هو مجرد افتراض محض عن طريق التمنى والحصول عنى مكاسب بمجرد تخيل الوسائل (٧٢٦) .

فإذا كانت رؤية الله في الدنيا عليها خلاف بين أهل السنة فإن رؤيته في الآخرة عليها اتفاق نظرا لسهولة الإجماع عليها نظرا لغياب الدليل ، ولأن الآخرة طبقا للشعور تسمح بإمكانيات أكثر مما تسمح به الدنيا ، فالملاقة بينها علاقة اللانهائى بالنهائى . فهو مرئى يوم القيامة من غير موازاة ومقابلة ومواجهة ودون شعاع خارج أو داخل . رؤية قلبية أكثر مداه عينية . وقد تحدث الرؤية من جانب الموضوع أى الله عندما ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة انكشافا تاما من غير ارتسام صورة المرئى في العين أو اتصال شعاع خارج من العين الى المرئى . فالرؤية لا تكون بالعين اطلاقا لما كانت العين لا تقوى على النظر الى الشمس في الدنيا

(٧٢٦) عند بعض المرجئة لله ماهية لا ندركها في الدنيا وأنه يخلق لنا في الآخرة حاسة سادسة ندرك بها الماهية بينما ينكر ذلك البعض الآخر ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٥ ، ويقول ضرار وحفص الفرد ان الله لا يرى بالابصار ولكنه يخلق لنا يوم القيامة حاسة سادسة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٤ ، ص ٣١٤ ، الفرق ص ٢١٤ ، ص ٢٣٥ — ٢٣٦ ، وهو أيضا رأى سفيان بن سحبان ، المحيط ص ٢٠٩ ، المغنى ج ٤ ، ص ١٢٩ — ١٤٠ ، ويفسرها ابن حزم برؤية القلب فيقول ان الله يرى في الآخرة بقوة في العين موهوبة من الله سهاها البعض حاسة سادسة وذلك يعلم بقلوبنا ، وقد وضعها الله في موسى كرامة للمؤمنين ، الفصل ج ٣ ، ص ٢ — ٥ ، وقد نفى ذلك أكثر أهل الكلام من المعتزلة والخوارج وكثير من الشيع وكثير من المرجئة ، مقالات ج ٢ ، ص ٢١ ، في ابض القول باثبات حاسة سادسة نرى بها القديم ، المغنى ج ٤ ، ص ٩٣ ، ص ١٠٢ — ١٠٨ .

ولكنها قادرة على ذلك في الآخرة (٧٢٧) . والحقيقة أن هذا تحليل على الموضوع وإدراك لصعوبة الرؤية في الدنيا وخوف من نفياها ، وبالتالي لا يبقى الا اثباتها في الآخرة التي يسهل افتراض كل شيء فيها إذ لا يعلم أحد عنها شيئا ، وليست موضوعا للحس أو العقل ، ولا نعلم عنها شيئا الا بالخبر ، والخبر دليل ظني طبقا لنظرية العلم . ومع ذلك فالآخرة شعوريا تعويض عن الدنيا ، ورغبة في الاستمرار في الحياة بعد الانقطاع بالموت ، وكشف العالم طبقا لقوانين العدل . فالآخرة ليست مكانا أو زمانا موضوعيا بل عالم التمني عندها لا يتحقق بالفعل . يختلط فيها المكان بالزمان فيتصور المكان خارج العالم ثم يوضع في الزمان . وهو عالم شعوري كما لاحظ الحكماء والصوفية يعبر عن حالات ذهنية أو نفسية تهدف الى التأثير في سلوك الناس وليس عالما ماديا موجودا بالفعل . ويبدو هذا الخلط في اثبات الرؤية في الآخرة ليلة الاسراء والمعراج مع انها ليلة في الدنيا مما ينفي الرؤية في الدنيا . وإذا كان لابد من اثبات الرؤية فأيهما أفضل اثباتها في الدنيا أم في الآخرة ؟ اثباتها في الدنيا قد يعلم عنها ويخبر بها ويستفاد منها في حياة الناس أما اثباتها في الآخرة بعد انتهاء الوقت وبعد الامتحان فلا يفيد أحدا . اللهم الا اذا كان جزاء للمؤمنين ، نعيما ولذة ، مكافأة لاهل الجنة ، وبالتالي تثبيت الرؤية بناء على اخلاق الثواب والعقاب ، ومكافأة حسية تدل على حرمان وكبت وتعويض واهم عن مساوئ النظر في الدنيا . والرؤية القلبية في النهاية هي تأويل يتحاشى كفية الرؤية كما يتحاشى اثبات الرؤية ونفي الكيفية حتى لا يثبت الشيء ونفى في وقت واحد ، خطوة الى الامام وخطوة الى الخلف ، مثل جسم لا كالأجسام ، وشيء لا كالأشياء ، تحصيل حاصل ، اقدام واحجام ، « ملك سر » ، مثل عبارات السياسيين والقادة التي لا تقول شيئا « نحن لم ننتصر ولم ننهزم » .

(٧٢٧) بعد اتفاق أهل السنة والجماعة على جواز الرؤية عقلا ووقوعها شرعا اختلفوا في كيفية الرؤية هل تجوز في الدنيا أم تقع في الآخرة . وقد أجمع الصحابة وأهل السنة والجماعة على أن الله يرى في الجنة ، يراه المؤمنون ، الانصاف ص ١٧٦ ، الفرق ص ٣٣٥ — ٣٣٦ ، الخلاف اذن ليس في جواز الرؤية بل في وقتها ، في الدنيا

والادلة النقلية لاثبات الرؤية في الآخرة هي نفس الادلة على اثبات الرؤية بوجه عام سواء من القرآن أو من الحديث أو الاجماع (٧٢٨) .

==
أم في الآخرة ، قبل الوقت أم بعد الوقت ، بطنا أم عجلة ، مما يدل على أن الموضوع انساني خالص ، الانصاف ص ١٨١ ، ينكشف الله لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر المرئي من غير ارتسام أو اتصال أو شعاع ومواجهة ، الطوالع ص ١٨٥ ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٣ ، ص ٣٢١ — ٣٢٢ ، الابانة ص ١٢ — ١٩ ، النسفية ص ٩١ — ٩٤ ، ويرى الاشعري أن رؤية القلب ممكنة لا رؤية العين وفي نفس الوقت ينفي تأويل الرؤية على أنها رؤية القلب ، الابانة ص ١٢ — ١٣ ، وعند الاشعري وعبد الله بن سعيد القطان يرى الله بالابصار يوم القيامة ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢١ — ٣٢٢ ، الانصاف ص ١٧ — ١٨ ، ص ١٧٦ — ١٩٣ ، ولما سأل موسى الرؤية في الدنيا تجلى الله للجبل فجعله نكا فعلم أنه لا يراه في الدنيا ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢١ — ٣٢٢ ، وعند جمهور أهل السنة والمرجئة وضارر بن معمر من المعتزلة لا يرى الله في الدنيا أصلا وجوزه الحسين محمد النجار ، الفصل ج ٣ ، ص ٣ ، وذهب المجسمة الى أنه يرى في الدنيا والآخرة ، الفصل ج ٣ ، ص ٣ ، ويقول بعض المرجئة برؤية الله بالابصار في الآخرة ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٤ ، الابانة ص ١٥ — ١٦ ، الاصول ص ٩٨ — ٩٩ ، ويؤول البعض الرؤية في المعراج على أنها رؤية القلب لا العين ، الانصاف ص ١٧٦ — ١٩٣ ، وصحيح أن الرسول رأى ربه ليلة الاسراء بفؤاده لا بعينه ، القارى ص ١١٢ ، وقد اختلف الصحابة حول رؤية الرسول لله ليلة الاسراء والمعراج بالقلب أم بالعين . فقالت عائشة وبعض الاصحاب بالقلب وقال ابن عباس والبعض الآخر بالعين ووافقه الباقلاني ، الانصاف ص ١٧٦ ، وعليه يعتمد الاشعري في اثبات الرؤية في الآخرة . ويرى البعض هذه الرؤية خاصة بالرسول ولا تعمم على غيره .

(٧٢٨) من هذه الادلة مثلا « وجوه يومئذ ... » والنظر هنا هو الانتظار والتفكر والاعتبار وليس الابصار . كما يعنى مشاهدة الحقيقة وكشف الحجاب ، والتعرف على الحق ، فالله ليس شخصا بل متأ . وأيضا « كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » ، وهذا لا يعنى الرؤية بل الحجاب النفسى والمعنوى والادبى . كما أنه لا يجوز التفسير عن طريق القلب والنقيض . لما كان الكفرة هم المحجوبون اذن يراه المؤمنون . فالامر بالشئ ليس نهيا عن ضده عند الاصوليين . « رب ارنى انظر اليك » وقد كان الطلب في الدنيا مستحيلا ولا يوجد دليل على امكانه في الآخرة . « للذين احسنوا الحسنى وزيادة » ولا يوجد دليل على أن

غيات القرآن لا تعنى الرؤية بل النظر والاعتبار والتفكر أو تحقيق الغاية .
والاحاديث آحاد معارضة بأحاديث أخرى . والاجماع له حدوده في علم
الأصول .

=
الزيادة هي الرؤية في الآخرة ، « فمن كان يرجو لقاء ربه » ، واللقاء غير
الرؤية ، إذ يمكن تحية الغائبين ولقاء الافكار ، والنظر لا يقتضى الرؤية
فيمكن رؤية الماهيات أو حدس المعانى ، والرؤية بلا كيف تحصيل
حاصل ، والتشبيه بالعين مجرد صورة فنية وليس واقعا حسيا . « ولكم
فيها ما تشتهي الانفس وتلذذ الاعين » فلو اشتهى أهل الجنة الرؤية ولم
يروه لخلق الله وعده ، وهذا افتراض خالص فأهل الجنة لا يسألون
أسئلة الاغتراب في الدنيا . « ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم
جنات الفردوس نزلا » وهذا لا يتضمن الرؤية . أما الاحاديث فمثل
« انكم سترون . . » ، وهي آحاد ، وغير واردة في القرآن وهو الاصل ،
ومعارضة بروايات أخرى . أما الاجماع فانه ليس ملزما لكل عصر ، بل كل
عصر له اجماعه . ويعتمد على النصوص الخاضعة للتأويل . وهو
اجماع ناقص بدليل مخالفة بعض الصحابة . والاجماع جائز في المسائل
العملية في التشريعات وليس في الموضوعات النظرية كالعقائد . كما
أن الاجماع خاضع للتفسير والفهم ويمكن خرقه بالاجتهاد ، المغنى ج ٤ ،
ص ١٣٤ — ١٣٨ ، التحقيق ص ٩٩ — ١٠١ ، ص ١٠٦ ، ويرى ابن سالم
انبصرى إمكانية رؤية الكفرة له أيضا دون استثناء ، الفرق ص ٣٣٥ —
٣٣٦ ، وعند الأشعري « لأن رؤية الله أفضل للذات وأفضل للذات يكون
في أفضل الدارين » ، الإبانة ص ١٣ — ١٥ ، ويرى الباقلاني أنها
بلا تشبيه ولا تكيف ، الانصاف ص ٤٧ — ٤٨ ، ص ١٤٤ ، الفقه
ص ١٨٦ ، أما رواية ابن مسعود عن اثبات الرؤية للرسول ليلة المعراج
فمعارضة برواية عائشة . ومع ذلك يجعل الباقلاني الرؤية جائزة
عقلا وواجبة للمؤمنين في الآخرة شرعا ، الانصاف ص ٢٥ ، ص ٤٧ — ٤٨ ،
ص ١٧٦ والحقيقة أنها مستحيلة عقلا وغير واجبة شرعا في الآخرة .
ويراها الباقلاني رؤية بالابصار كما أخبر القرآن ، الانصاف ص ٢٥ ،
ص ٤٧ — ٤٨ ، الأصول ص ١٠٠ — ١٠١ ، الارشاد ص ١٨١ —
١٨٢ ، الدواني ج ٢ ، ص ١٦٦ — ١٨١ ، مقالات ج ١ ، ص ١٦٥ ، ص
٣٢١ — ٣٢٢ ، الملل ج ١ ، ص ١٥٢ ، الانصاف ص ١٨٠ — ١٨١ ،
الإبانة ص ١٠ ، ص ١٣ — ١٥ ، المحصل ص ١٣٨ — ١٣٩ ، النهاية
ص ٣٦٩ ، المسائل ص ٣٧٢ — ٣٧٣ ، الانصاف ص ١٧٧ — ١٨٠ ،
التحقيق ص ٩٨ — ١٠١ ، ص ١٠٦ ، الفصل ج ٣ ، ص ٤ ، المواقيت
ص ٣٠٥ — ٣٠٧ .

أما الأدلة العقلية غبى معتمدة أيضا على الأدلة النقلية تفسيرا وتأويلا واستنباطا . فمسؤال موسى لا يعنى فقط امكانية الرؤية ولكنه أيضا يفيد الاستحالة بدليل الرد الحاسم بالنفى . والمسؤال وان بدا فى ظاهره شرعيا الا أنه فى الحقيقة لا شرعى يدل على اغتراب الانسان ، والقصد منه أن يرد الانسان الى وضعه الطبيعى كموجود فى العالم ، ويكشف امكانياته وموضوعاته ووجوده وسط الاشياء . كما أن تعليق الرؤية باستقرار الجبل ، والجبل مستقر ، احالة الى انجبل أى الى العلم الطبيعى والى الكون بدلا من الخروج عنه والذهاب الى ما ورائه . كما أنه انبات للسكون والثبات وان تتحول النظرة من خارج العالم الى داخله . وتستحيل الرؤية الحسية نظرا لحاجتها الى المكان والجهة والطول والعرض والعمق ، وهى كلها من صفات الحدوث . كما أن الهدف من الاستحقاق ليس هو انجزة بالضرورة ونعيمها ولذة الرؤية الى الله والا كانت رؤية الله مثل نكاح الحور العين والانهار التى من غسل مصطفى والتين والزيتون والرمان . تعالى الله عن هذا الوصف وعن هذا المستوى من الموضوعات . وقد تكون رؤية الانبياء ، لو صحت ، حالة خاصة ، وليست حالة عامة ، ومع ذلك فالانبياء بشر ، والله واحد ، وما ينطبق على البشر فى الرؤية ينطبق على الانبياء . واختصاص الانبياء فى الوحي فى التشريع وحده (تحريم الزواج من زوجات النبى) وليس فى أمور العقائد . والصدقيون مثل الصوفية ينطبق عليهم ما ينطبق على الانبياء وعامة الناس فى الرؤية أى لا اختصاص لهم فى ولاية أو كشف أو رؤية . وكيف تكون الرؤية جائزة فى الجنان عقلا وموضوع المعاد نفسه موضوع سمعى ؟ وكيف تكون جائزة عقلا تحقيقا لوعد الله ، والوعد والوعيد أيضا من أمور المعاد وهى من الامور السمعية ؟ (٧٢٩) . ولا يمكن القطع فى موضوع سمعى . كما أن اعتبار الرؤية مكافاة يقوم على أخلاق الثواب والعقاب وليس على أخلاق

(٧٢٩) عند الباقلانى رؤية الله جائزة عقلا وواجبة للمؤمنين شرعا فى الآخرة ، الانصاف ص ١٧٦ ، وذلك تشريف لهم بها ، الانصاف ص ٤٧ — ٤٨ ، الارشاد ص ١٨١ ، الطوالع ص ١٨٥ ، المقالات ج ١ ، ص ٣٢١ — ٣٢٢ ، الملل ج ١ ، ص ١٥٢ ، الابانة ص ٢٧ .

الحسن والقبح لذاتهما . ومن ثم يكون موضوع الرؤية أدخل في الاخلاق
انتجارية المادية الحسية .

وقد اتفق الصوفية مع الأشعرية على اثبات هذه الرؤية الذاتية
ما يدل على أن الموضوع أيضا موضوع صوفي وليس فقط موضوعا
عقائديا (٧٣٠) . فالرؤية بمعنى الانكشاف يوم القيامة علم ضرورى ، وكل
من ينكره ينكر الرؤية . الرؤية بالقلب تبدأ بالحس ويحفظها التخيل ثم
تنقل الى التصور . التخيل والتصور ادراك ورتبة أعلى من الحس في
الروض والكشف وكمال النفس . ولما كان ذات الله وصفاته لا يدرك
بالحس فانه يدرك بالخيال والتصور مباشرة . ولا يتم ذلك والنفس في
شغل البدن وكدورة صفاته محجوبة عنه . الشاغل والكدر مانعان للرؤية ،
والتصفية والتنقية شرط لها . يتم اثبات الرؤية اذن اما باثبات الصفات
كما هو الحال عند الأشاعرة او بالتأويل الحرفى للنصوص كما هو الحال
عند المشبهة والحشوية وبعض الفقهاء او بالتجسيم كما هو الحال عند
المجسمة ، أو بالرؤية الباطنية كما هو الحال عند الصوفية .

اثبات الرؤية في الآخرة اذن تركيب خطئين أحدهما على الآخر .
فالرؤية ليست الادراك الحسى والموضوع ليس الموضوع الحسى .
والرؤية تتم في هذا العالم وليس في عالم آخر لا ندرى عنه شيئا الا عن
طريق النقل ، والنقل ظن . الخطأ الاول تأكيد مادى ، والثاني افتراض
وهى ، والمادة والوهم نقيضان يلتقى أحدهما بالآخر كما يلتقى كل طرفين .

(٧٣٠) زعم قوم من النساك أن العبادة تبلغ بهم أن يروا الله ويأكلوا
من ثمار الجنة ويعانقوا الحور العين في الدنيا ويحاربوا الشياطين ،
مقالات ج ١ ، ص ٢١٩ ، المحصل ص ١٣٧ — ١٣٨ ، وأنه من المحتمل
أن يكون المانع من الإدراك تكرر النفس بالشواغل البدنية وانغماسها في
الرزائل الشهوانية وتعلقها بعالم الضلال وانهمالها في البدن وما يتعلق
به من الاحوال . فعند صفوها في الدار الآخرة وزوال كدرتها بانقطاع
علائقها وانفصال عوائقها يتحقق لها ما كانت مستعدة لقبوله متهيئة
لادراكه ، الغاية ص ١٧٠ — ١٧٤ ، الاقتصاد ص ٣٦ — ٣٩ ، الإبانة
ص ٤١٢ .

(ج) نفى الرؤية الموضوعية . لما كان اثبات الرؤية الذاتية خطوة نحو نفى الرؤية الموضوعية عن طريق قلب النظرة من الخارج الى الداخل ، ومن الابصار الى الادراك ومن رؤية العين الى رؤية القلب فان نفى الرؤية الموضوعية هو الخطوة النهائية للقضاء على جسمية الله وتصوره كموضوع حسى للرؤية . في حين أن الجدل يجعل نفى الرؤية الموضوعية نقيض اثباتها وأن اثبات الرؤية الذاتية هو مركب الدعوى ونقيضها (٧٣١) .

(٧٣١) يرى محمد عبده أن نفى الرؤية رد فعل على اثباتها وكلاهما يتفق على منع الرؤية الحسية يعنى بذلك أهل السنة (المرجئة والإشاعرة) والمعتزلة باستثناء الجسمية . ويقول الغزالي « وأما الحشوية فانهم لم يتمكنوا من فهم موجود لا في جهة فاثبتوا الجهة حتى لزمهم بالضرورة الجسمية والتقدير والاختصاص بصفات الحدوث . وأما المعتزلة فانهم نفوا الجهة ولم يتمكنوا من اثبات الرؤية دونها وخالفوا بها قواطع الشرع وظنوا أن في اثباتها اثبات للجهة فهؤلاء تغفلوا في التنزيه محترزين عن التشبيه فأفرطوا والحشوية اثبتوا الجهة احترازا من التعطيل فشبهموا » الاقتصاد ص ٣٩ — ٤٠ ، الرسالة ص ٢٠٣ — ٢٠٤ ، انكار الفلاسفة والمعتزلة للرؤية رد فعل على اثباتها لدى الجسمية وأهل السنة ، المحصل ص ١٢٧ — ١٣٨ . والانكار أقرب الى عبارات أهل السنة الانشائية الدائرية مثل «لانعقله العيون ولا تقابله الظنون» ، الانصاف ص ٤٢ ، وكان أكبر رد فعل هو جهم في نفى الرؤية ، التنبيه ص ٩٨ ، ص ١١٦ ، فعند الجهمية لا يرى العباد الله ولا ينظرون اليه في الجنة ولا في غيرها وأنه ليس بينهم وبين الله خلل ينظرون منها وأنه لا حجاب لله وأن موسى كفر حين سأل وكذلك عيسى لانهما زعما أن لله نفسا ، الانصاف ص ٧ ، وكان رد الفعل الثانى عند المعتزلة . فالله لا تراه العيون ولا تدركه الابصار ولا تحيط به الاوهام ولا يسمع بالاسماع ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٦ ، اتفقت المعتزلة على نفى الرؤية لله بالابصار في دار القرار ، الملل ج ١ ، ص ١١٧ ، أهل العدل بأسرهم والسزيدية والخوارج وأكثر المرجئة لا يجوزون رؤية الله بالابصار ولا يدرك بها على وجه لا لحجاب ولا لمانع ولكن للاستحالة ، المغنى ج ٤ ، ص ١٣٩ — ١٤٠ ، نفت القدرية والجهمية الرؤية ، الفرق ص ٢٣٥ — ٢٧٦ ، ويتفق بعض المرجئة على نفى رؤية الله بالابصار ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٤ — ٢١٥ ، كما تنفى بعض المرجئة أن يخلق الله حاسة سادسة ندرك بها ماهية الله في الآخرة ، وعند البغداديين أن الله لا يرى ولا يرى ، وعند البصريين يستحيل أن يكون الله مرئيا . فلجمعت المعتزلة على أنه لا يرى بالابصار ، مقالات ج ١ ، ص ١٨ ، ص ٢٦٥ ، ورفضت المعتزلة =

ويقوم نفى الرؤية الموضوعية كذلك على السمع والعقل ، وبالتالي لا يصبح اثباتها أولى من نفيها وتتعدل القضية (٧٣٢) . وبقدر اعتماد الإثبات على الحجج النقلية يعتمد النفي على الحجج العقلية . وإذا كان الإثبات يعتمد على الحجج النقلية أكثر من اعتماده على الحجج العقلية فإن النفي يعتمد على الحجج العقلية أكثر من اعتماده على الحجج النقلية . وكل فريق أقرب الى نسقه العام من حيث أولوية النقل على العقل أو أولوية العقل على النقل . فإلله عند الفريق الأول يفعل ما يشاء ، ورؤيته إرادته وبالتالي تثبت الرؤية . والله عند الفريق الثاني لا يفعل القبيح ، ورؤيته قبح ، وبالتالي تستحيل الرؤية .

والحجج النقلية على نفى الرؤية كثيرة . أشهرها « لا تدركه الأبصار » إشارة الى حدود الرؤية وإمكانياتها واستحالة ادراك النسبى للمطلق ادراكا عينيا مباشرا على الإطلاق دون استثناء سواء من حيث وسيلة الرؤية بالقلب أو العين الباطنة مثلا) ، أو مكان الرؤية وزمانها (في

الرؤية في الآخرة على أنه انكشف الله لعباده المؤمنين انكشف البدر المرئى ، الطوالع ، الفصل ج ٣ ، ص ٣ . ونفى الجباء ان الرؤية بالأبصار في دار القرار ، الملل ج ١ ، ص ١١٧ ، ص ٦٦ . كما أنكرت الفلاسفة الرؤية ، المعالم ص ٥٩ ، أجمعت جماهير الفلاسفة مع المعتزلة على نفى الرؤية مطلقا ، الغاية ص ١٥٩ ، أنكر الرؤية طوائف عديدة مثل المعتزلة والنجارية والجهمية والرافضة الزيدية والخوارج في الدنيا أو في الآخرة ، مقالات ج ١ ، ص ١٦٥ ، ص ١٨ ، الانصاف ص ١٧٦ — ١٧٧ ، وقالوا لا يرى ولا يرى نفسه . وكفر أبو موسى المردار كل من أثبت الرؤية ، الانصاف ص ٤٢ ، الانتصار ص ٥ ، ص ٦٧ — ٦٨ ، أنكرها أيضا أبو شمر من المرجئة والحسين بن محمد النجار ، الفرق ص ٢٠٦ — ٢٠٨ ، ويصف القارى بالغباء من يدعى أن الأولياء يرون الله بالعين فقد نقل جماعة الإجماع على أن رؤية الله لا تحصل للأولياء في الدنيا . وقال ابن الصلاح وأبو شامة أنه لا يصدق مدعى الرؤية في الدنيا حال اليقظة فأنها شيء يمنع منه كلام الله موسى . فإذا كان هناك خلاف في النبی فكيف يحصل لغيره ؟ القارى ص ١١٣ .

الدنيا فقط دون الآخرة (٧٣٣) . وكذلك « لن ترانى » حتى يرد الانسان الى العالم ويقضى على اغترابه . وقد كان موسى مغتربا ، تاركا العالم ، باحثا عن شىء آخر ، مشمئزا من عصيان قومه ، باحثا عن الله فوق الجبل وخلف النار ، لا فرق في ذلك بين الابصار والادراك ! وبين الادراك والرؤية . وكذلك « وهو يدرك الابصار » ، اى أنه ذات وليس موضوعا ، يرى ولا يرى ، يدرك ولا يدرك ، فهو ذات خالص لا يتقسم على نفسه الى ذات وموضوع ، ولا يتحول الى موضوع (٧٣٤) . وايضا « ما كان لبشر ان يكلمه الله ... » اى استحالة الرؤية ليس فقط في وقت الكلام بل في كل وقت . وكذلك « فقد سألوا موسى اكبر من ذلك » اى استعظام واستنكار طلب الرؤية . وايضا « وقال الذين لا يرجون لقاءنا » واللقاء ليس الرؤية . وهناك روايات أخرى من الحديث ليس نفيها بأفضل من اثباتها ، ورواية برواية ، ليس أحدهما بأولى من الآخر (٧٣٥) .

ولا سبيل لتجنب التجسيم والتشبيه ومواجهة الروايات وحل تعارضها الا بالتأويل . فقد تعنى آيات الرؤية الاعتبار ، ولكن الآخرة ليست دار اعتبار . وقد تعنى الانتظار ولكن النظر من الوجه . وقد يعنى نظر القلب ولكنه لا يكون في الجنة . وقد يعنى النظر الى الثواب ، والثواب لا يكون انعاما بل استحقاقا . وقد يعنى التعاطف والتراحم ، وهو ما يستدعى مقابلته بتعاطف وتراحم من البارى . وقد يعنى الانعام اذا كان الوصل باللام (الفرق بين اللام والى) . والحرف الى ليس حرف جر بل مفرد وجمعه آلاء وهى النعم ، ومن ثم تكون الرؤية انتظار النعم بالرغم مما يتطلب

(٧٣٣) الغاية ص ١٧٧ — ١٧٨ ، الاصول ص ١٠١ — ١٠٢ ، المحيط ص ٢١٢ ، التحقيق ص ١٠٢ — ١٠٤ ، المغنى ج ٤ ، ص ١٤٠ — ١٦١ ، ويخصصها الغزالي بأنها فى الدنيا فقط دون الآخرة ، الاقتصاد ص ٣٩ — ٤٠ .

(٧٣٤) والمقصود بها عند المعتزلة التأييد لا التأكيد كما هو الحال عند الاشاعرة ، الغاية ص ١٧٧ — ١٧٨ .

(٧٣٥) هو سؤال عائشة للرسول : هل رايت ربك ليلة المعراج ورده بالنفى . انظر ايضا الحجج النقلية ، الدوانى ج ٢ ، ص ١٦٦ — ١٨١ ، الابانة ص ٧ ، البحر ص ٢٧ — ٢٩ ، المعالم ص ٦٤ — ٦٧ .

ذلك من تغليب الحدقة . وقد تعنى التفكير والاستدلال اذا كان الوصل بحرف الجر فى . وقد تعنى أخيراً العلم . فالرؤية لا تزيد على مجرد العلم ، وتعبر آخر عن الفكرة . وفى معظم اللغات تشتق الفكرة من الرؤية (٧٣٦) .

أما الحجج العقلية فانها تقوم كلها على أن الله مقدس عن الجهة ومقدس عن المكان ومتعال عن المواجهة ، وهو أقرب الى الاتساق من انقول بالرؤية دون اشتراط الجسم والتقابل والشعاع والماسة والمحاذاة على ما تقول الاشاعرة وهو أقرب الى تحصيل الحاصل واثبات الشيء ونفيه فى نفس الوقت . ومن ثم تنفى الرؤية فى كل الامكنة وفى كل الاوقات ، فى الدنيا والآخرة لأن النفس حكم عام لا يمكن تخصيصه . تتطلب الرؤية المكان والحيز والجسمية والله ليس فى مكان وغير متحيز وليس جسماً (٧٣٧) . لا تجوز عليه الرؤية لأن الرؤية لا تكون الا للجسام وهو ليس بذى جسم . ولا تجوز عليه الرؤية فى جميع الاحوال سواء فى هذه الدنيا ام فى دنيا غيرها سواء بالعين أم بحاسة سادسة ظاهرة او باطنية .

(٧٣٦) يرفض الرازى تأويل المعتزلة النعمة بالانتظار لان الانتظار سبب النعم والآية مسبقة لبيان النعم . كما يرفض تأويلهم بانها الى ثواب ربها نظرة لأن ذلك يتطلب تغليب الحدقة ، المحصل ص ١٢٨ — ١٣٩ ، الموافق ص ٣٠٥ — ٣٠٧ ، النهاية ص ١٧٤ — ١٧٦ ، الفصل ج ٣ ، ص ٤ ، ص ١٠٦ ، كما يرفض الاشعرى هذه التأويلات ، الإبانة ص ١٢ — ١٣ ، اللع ص ٦٢ — ٦٦ ، النهاية ص ٣٦٩ ، وعند الحسين بن النجار يجوز أن يحول الله العين الى القلب ويجعل لها قوة العلم بها ويكون ذلك العلم رؤية الله أى علما له . وعند أبى الهذيل الرؤية بالقلب ونفى العلم ولكن الفوطى وعباد ينكران ذلك . ويرفض الاشعرى تأويل الرؤية بمعنى العلم أو الظن أو النظرة للثواب أو العطف أو الانتظار أو الرؤية بالقلب ، الإبانة ص ١٢ — ١٩ ، مقالات ج ١ ص ٢٦٥ ، عند أبى الهذيل نرى الله بقلوبنا أى نعلمه بقلوبنا ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٨ ، ص ٢٦٥ ، الملل ج ١ ، ص ١٣١ ، وفى اللغة اليونانية Eidos من فعل Idein وكذلك اللغة العربية رأى من فعل رأى .

(٧٣٧) التحقيق ص ١٠١ — ١٠٢ ، النهاية ص ٣٥٦ — ٣٥٧ ، ص ٦٧ — ٦٨ ، البحر ص ٢٧ — ٢٩ ، المحيط ص ٢١٢ — ٢١٣ ، المعالم ص ٦٤ — ٦٧ .

ولو كان مرثيا لرأينا الآن بل وفي الحال ، فحجة الواقع أبلغ من أية حجة نظرية (٧٢٨) .

وقد صاغ المعتزلة ذلك كله في عدة أدلة لنفى الرؤية وفي مقدمتها دنيان : دليل المقابلة ودليل الموانع . فالدليل المقابلة ينفي كون الرؤية قائمة على عين كعضو وموضوع مادي ومقابلة العين للوضوع . ويقوم الدليل على ثلاث مقدمات ، الاولى ان الرؤية بالحواس ، والثانية ان الرؤية لانتم الا بالمقابلة ، والثالثة ان القديم ليس مقابلا . والمقابلة والانطباع يستلزمان الجسمية . ومن ثم يؤدي اثبات الرؤية بالضرورة الى اثبات الجسمية كما يؤدي نفيها الى نفي الجسمية لان الرؤية للعين والمرئى هو المحسوس . فالبصر لا يرى الا ما كان مقابلا لان الابصار في الشاهد حواس مقابلة وانطباع . فلو كان الله مرثيا لكان مقابلا . ويتضمن دليل المقابلة نفى الجهة والمحاذاة وهو ما لا يمكن للذات ولا للصفات التى هى عين الذات . يمكن فقط رؤية الانفعال وهى الآيات الكونية ومظاهر الطبيعة من جانب العالم وليس من جانب الذات (٧٣٩) .

أما دليل الموانع فهو الرد على الحجة القائلة بأن الشيء انما يرى لما هو عليه في ذاته والله حاصل لما هو عليه في ذاته فما المانع ان يرى ؟ والرد على ذلك بأنما لا يرى ينقسم الى ما لا يرى لمنع أو لاستحالة ، والقديم لا يرى لاستحالة لا لمنع لانه ليس بهرئى في نفسه والا لامكن رؤية صفاته مثل الحياة والعلم والقدرة . ومع ذلك فان موانع الرؤية في دليل الموانع عديدة قد تكون ستة وقد تكون ثمانية وهى : الحجاب ، الرقة ، الكثافة ، البعد المفرط ، كون الرأى من غير جهة محاذاة الرأى وكون

(٧٣٨) ويقدم الرازى حجة أخرى مؤداها انه لو كان مرثيا لرأيناه الآن في الحال وهى حجة واقع وتحد بالمشاهدة ، الطوابع ص ١٨٧ — ١٨٨ ، المحصل ص ١٣٩ .

(٧٣٩) انظر دليل المقابلة في الشرح ص ٢٤٨ — ٢٥٣ ، المحيط ص ٢٠٩ — ٢١٠ ، الارشاد ص ١٨٠ — ١٨١ ، التحقيق ص ١٠٥ — ١٠٦ .

محله ينقصه شيء من هذه الاوصاف ، سلامة الحاسة ، الصغر ، القرب المفرط . وكل ذلك يستحيل على الله (٧٤٠) .

والحقيقة أن نفى الرؤية لا يرجع لامور ترجع إلينا مثل الحواس أو الموانع بل إلى طبيعة الموضوع ، فالذات ليس موضوعا ، ولا يرى من الإنسان شعوره . فإنا لا نرى شعورى وذاتى بل أرى جسمى ، ولكن أشعر بذاتى كما أشعر بالآخر أو أشعر بالماهية ولا أراها ولكن أوجد فى الموقف وأشعر بالتجربة الحاملة للماهيات (٧٤١) . وكذلك الله لا يمكن القول أنه يرى ذاته لأنه لا ينقسم على نفسه . تثبت رؤية العين وتذكر رؤية الذات لأن الأولى اثبات لرؤية الأشياء ، فى حين أن الثانية نفى لتجسيم الذات (٧٤٢) .

ويبدو من تحليل الرؤية أنها الرؤية الحقيقية ، وصلتها بالعلم وتحليل العين والاشعة أى أنها إما جزء من تحليل عمل الحواس أو جزء من نظرية

(٧٤٠) أنظر دليل الموانع فى الشرح ص ٢٥٣ — ٢٦١ ، المحيط ص ٢٠٩ — ٢١٢ ، المغنى ج ٤ ، ص ٦٤ — ٦٩ . ويرفض الجوينى دليل الموانع بأن ذلك قياس الغائب على الشاهد ، الارشاد ص ١٧٥ — ١٧٦ ، ص ١٧٩ — ١٨٠ .

(٧٤١) يرد القاضى عبد الجبار على شبهات الاشاعرة فيقول : لا يعنى كونه فاعلا قادرا أنه مرئى فذلك نقل للرؤية إلى القدرة ، وإن كونه قائما بنفسه جوهرًا فإن الجوهر لا يعنى مرئيا ، وإذا كانت الرؤية إما ممكنة أو ممتنعة ، والامتناع ضرورة أو استدلالا ولما بطل الامكان جاز الامتناع . إذن الرؤية مستحيلة ضرورة واستدلالا . واثبات الرؤية يؤدى إلى التشبيه بالضرورة . تنفى رؤية العين للموضوع والمقابلية وتثبت رؤية المعانى فى الشعور . ولا يعنى نفى الرؤية نفى كونه رائيا لأن نفى الموضوع ليس نفيا للذات ، المغنى ج ٤ ، ص ١٧٦ — ٣٣٢ .

(٧٤٢) أجمعت المعتزلة على أن الله لا يرى نفسه ، واستحالة رؤيته بالحواس أو بغير حاسة . وذهبت شذمة منهم إلى أنه يرى نفسه ولكن تمتنع رؤيته لأن الرؤية لا تتم ألا بحاسة . وذهب الكعبي والنجار إلى أنه لا يرى ولا يرى نفسه ولا غيره . فهو وإن كان لا يرى ذاته إلا أن لديه شعورا بذاته ومع ذلك فإن رؤيته للغير ممكنة لأن الذات ترى الموضوع ، الارشاد ص ١٧٦ .

الادراك ، وفي النهاية جزء من نظرية المعرفة وليست من الالهيات ، وكأن رؤية البارى هى احدى نقاط التطبيق من نظرية المعرفة ككل (٧٤٣) .
والخلاف بين اثبات الرؤية ونفيها هو الخلاف أساسا فى المعرفة الحسية
هنا ، هو مجرد انطباع حسى من الخارج الى الداخل أم أنها مشروطة
بالوعى أو الانتباه الداخلى أى بشعاع مقابل من الداخل الى الخارج .
وقد توصل الفريقان الى هذه التفرقة بين الابصار والادراك أو بين الرؤية
والمعرفة . فالرؤية غير الادراك . قد تكون هناك رؤية دون ادراك ،
وقت يحدث ادراك دون رؤية . والادراك غير العلم . قد يكون هناك
ادراك دون علم وقد يقع علم دون ادراك . العلم ليس مرتبطا بالادراك
بالحاسة بل بالحياة ، فالحياة شرط العلم وليست الحاسة . وقد يكون
الادراك بحاسة وقد لا يكون . فالحدس لا حاسة له ، والشعور ليس
له حاسة ولا آله ولا حالا بآلة (٧٤٤) . لا يتولد الادراك من فعل خارجى
فحسب بل قد يتولد من أفعال الشعور الداخلية ، مثل رؤية ترابط
المعانى واستنباط معان جديدة (٧٤٥) . لا يتم الادراك الا بشعاع من
المرئى الى العين يقابله شعاع آخر من العين الى المرئى وهو الانتباه
أو الوعى أو الاهتمام أو القصد . الاول انطباع حسى خالص والثانى ادراك
ورؤية (٧٤٦) . فالوجود ليس هو شرط الرؤية الوحيد بل وجود الرأى
الذى ترجع له اختلافات الرؤية (٧٤٧) . وتعليق الرؤية بآلة تأكيد على نفى
رؤية العين ولكنه ليس نفيا لرؤية الماهيات ، ليس فقط احاطة بها بل
ادراكا لها . فالماهيات ليست امتدادا حتى يمكن الاحاطة بها بل تقوم
بتوجيه الشعور الى منطقة حقيقية والى لب الاشياء . الخطأ هو وضع

(٧٤٣) ويبدل على ذلك ان العشرة فصول الاولى من باب الرؤية فى
« المغنى » فى نظرية المعرفة وليست فى الالهيات ، المغنى ج ٤ ، رؤية
البارى ص ٣١ — ٨٨ .

(٧٤٤) المغنى ج ٤ ، ص ٣٦ — ٣٨ .

(٧٤٥) المغنى ج ٤ ، ص ٥٠ — ٥٨ .

(٧٤٦) يركز القاضى عبد الجبار على الشعاع الاول فقط ج ٤ ، ص
٥٩ — ٦٣ .

(٧٤٧) المغنى ج ٤ ، ص ٨٠ — ٨٥ ، ص ٩٩ — ١٣٨ .

المعاني على مستوى الاشياء وتحويل الماهيات الى وقائع ، وفقد الشعور لموضوعه وتحويله من شعور ملء الى شعور خاو . الخطأ هو قلب الماهيات والقضاء على كل صفات الماهية من شمول وعموم ومعيارية . لا تعنى الرؤية تغليب الحدة طبقا لبعد العين عن الموضوع بل تعنى افعال الشعور او النظر في مضمونه أى محاولة الايضاح والاستبصار . فالرؤية ليست مسطرة سلفا بل هى عملية توضيح (٧٤٨) . ولا ينفى خداع الحواس المعرفة الحسية فالشعور قادر على تجاوز هذا الخداع ، ويمكن تفسيره عمليا بتحليل عمل الحواس وشروطها وموانعها (٧٤٩) . فالحس ذاته مشروط بعوامل لا حسية مثل وعى الشعور ويقتطه وانتباهه واهتمامه تأكيدا للفرق بين الانطباع الحسى والادراك الحسى . فقد يحدث الانطباع دون الادراك وقد يحدث الادراك دون الانطباع عن طريق الحدس العقلى (٧٥٠) . ان الحس والملاحظة قادران على اعطاء تجارب حية تكشف عن المعنى والقانون والماهية . وتتم الرؤية فى الزمان الشعورى وليس فى الزمان المكاني ، وليس بالضرورة فى الآن دون استرجاع الماضى أو استباق المستقبل ، ومادامت الرؤية ممكنة بعد أن توفرت شروطها فى الرأى لعدم استمرارها (٧٥١) . الرؤية اذن اقرب الى رؤية العلم أى رؤية الشيء فى الشعور بعد العلم به دون ما حس أو شعاع أو عين أو موضوع ، رؤية يشعر بها الانسان فى قلبه كحالة شعورية لموضوع شعورى ، هى رؤية الكشف العلمى ، رؤية الموضوع فى الشعور أو حدس الماهيات .

(٧٤٨) الشرح ص ٢٣٨ — ٢٤٨ .

(٧٤٩) يقول المعتزلة أحيانا ان الله نور يصعب التحديق اليه ، والنور هنا ليس بالمعنى الحسى ولكن بالمعنى المجازى ، الابانة ص ١٥ — ١٦ ، ورأى المعتزلة والفلاسفة اقرب الى العلم من حيث التركيز على اتساع الحدة أو قفلها . فرؤية الشمس تبقى بعد غمض العين ، ورؤية الابيض بعد الاخضر يكون مشوبا بالاخضر ، ورؤية الضوء القسوى يبهى الحدة . المواظف ص ٢٩٩ — ٣٠٠ .

(٧٥٠) المغنى ج ٤ ، ص ٧ — ٧٩ .

(٧٥١) « فى ابطال القول بأننا نرى القديم الآن » ، المغنى ج ٤ ، ص ٩٩ — ١٠١ .

موضوع الرؤية اذن مرتبط بنظرية العلم ووسائل المعرفة : هل تتم معرفة الشيء بآثاره أم بذاته أم برؤيته رؤية العين ؟ وهو ما يماثل درجات المعرفة عند الصوفية لا المعرفة الحسية والمعرفة العقلية والمعرفة القلبية ، علم اليقين ، وحق اليقين ، وعين اليقين ، وهى المعرفة التى استمد منها الفلاسفة أيضا انواع المعارف العقلية (٧٥٢) . ومما لا شك فيه أن المعرفة من النوع الاول يتفق عليها الناس جميعا . اما المعرفة من النوع الثانى فعليها خلاف ، وهو العلم بذات الله ، والعلم بذات الله مستحيل ، والعلم بآثاره هو الممكن . اما النوع الثالث ، رؤية الله ، فهو مستحيل أيضا لان الله ليس موضوعا للرؤية كما أنه ليس موضوعا للعلم . انما العلم موضوعه كلام الله أى الوحي كقصد نحو العالم وكنظام له ، فاذا كان النوع الثانى مستحيلا فالاول والثالث ممكن . العلم بذات الله مستحيل ومعرفة آثاره الطبيعية ونظمه الاجتماعية والسياسية ممكنة . ليس فى اثبات الرؤية كموضوع أى مدح أو تعظيم أو ثناء عليه بل يعنى مجرد الكشف عن الذات الخالص وأخص ما يميزه وهو تعالى ، وانه من عالم المعانى وليس من عالم الاشياء . المدح ليس للذات أو لافعالها بل هو تمثل قيمة تعالى فى الشعور (٧٥٣) . وتحليل الرؤية تحليل علميا يمنع من خلق الاوهام وبناء الاساطير ، وهو كله مخالف للواقع ، ولا يوجد حل وسط بين الواقع والوهم . فلما أن يرى الانسان أو لا يرى ، وليس هناك شيء لا يراه الانسان أو أن يرى الانسان لشيء . ذلك هو كمال العقل . اما العلم فانه يجوز فيه الخفى والجلى وتلك مهمة الايضاح . يزداد يقين الاثراك بالجماعة أى بالادراك الجماعى والاتفاق فى الرؤية وذلك هو أحد مقاييس موضوعيتها . وكل حكم على الغائب فانه يقوم بالضرورة على قياس الغائب على الشاهد والتعميم بالقياس وهو أساس الفكر الدينى (٧٥٤) . ولما كانت اللغة أساسا

(٧٥٢) يحدد الرازى هذه المراتب على انها محض النزاع قائلا ان الادراكات ثلاثة انواع : أ — اضعفها معرفة الشيء بحسب ذاته بل بآثاره . ب — اوسطها معرفة الشيء بحسب ذاته لخصوصة . ج — اكملها معرفة الشيء برؤيته . المعالم ص ٥٩ — ٦١ .

(٧٥٣) الشرح ص ٢٣٨ — ٢٣٩ .

(٧٥٤) المغنى ج ٤ ، ص ٥٣ .

هى المعنى فاذا تعارضت مع المعنى فالاولوية للمعنى . ولكن نظرا لا تعارض اللغة المعنى ، وان التحليل اللغوى لا يعارض التحليل العقلى . فاذا أعطت اللغة معنيين وأعطى العقل معنى واحدا فانه يؤخذ من معنى اللغة المعنى المتفق مع ما أعطاه العقل . واذا استحال اتفاق اللغة مع المعنى أصبحت اللغة مجازا . والمجاز ليس خروجا على اللغة بل هو من طبيعتها . المجاز حلقة الاتصال بين اللغة والعقل . أن وسيلة التعرف على الله العقل والوجدان وليس العين والمشاهدة لان الله لا يرى الا بوسائل المعرفة على ما هو معروف فى نظرية العلم ، والمحسوسات أولى مراحل المعرفة بالاضافة الى الوجدانيات والمعقولات والمتواترات . والله ليس شخصا أو ذاتا أو موضوعا ثابتا بل حياة وحركة ونشاط . واذا قيل ان النظر هو الانتظار فمعناه توجه الشعور نحو شيء دون تحديد للشيء . كل شعور يتجه نحو شيء . بنية الشعور أنها تؤثر نحو شيء وتنطلق نحو شيء دون أن يكون هذا الشيء واقعة حسية فى العالم الخارجى . ولا فرق بين المجسمة وأهل السنة وأصحاب الحديث مادام المعبود مشابها للجسم فانه يكون مثله مرثيا بالابصار بناء على الخبر وان لم يكن بناء على تحليل الواقع أو اعتمادا على سلطة العقل أو على دوافع نفسية حددتها الظروف الاجتماعية للجماعة كما هو الحال فى التجسيم . فلولما قيل بالتشبيه لان التشبيه تفسير خاطئ للخبر وعدم دراية بطبيعة اللغة وبوظيفة الصورة الفنية وبتعدد وسائل التعبير . لا يثبت الخبر شيئا بل يعطى صورة فنية للايحاء للجماهير بمعان نفسية ويوجهها نحو مقاصد واتجاهات فى العالم . المقصود هو الاثر النفسى وليس اثبات الشيء المادى . التشبيه خطأ لغوى فى الحقيقة والمجاز يصبح فيه المجاز حقيقة ، وتتحول فيه الصورة الفنية الى شيء مادى . لذلك يحيل البعض الاشكال كله الى النصوص لحل التعارض بين الحجج النقلية والا فلا حيلة الا التأويل (٧٥٥) .

الرؤية مطلب انسانى خالص يعبر عنه السؤال عنها وطلبها ولكن لا يعنى ذلك أنها ممكنة . وبهذا المعنى كل ما يطلبه الانسان يكون موجودا

كمطلب وحاجة . ويظل الفرق قائما بين عالم التمنى وعالم الواقع ، وعالم التمنى اوسع نطاقا من عالم الموضوعات . ليس كل ما يطلبه الشعور يكون له وجود في الخارج وهو ما قاله القدماء من الفصل بين الوجود في الازهان والوجود في الاعيان . اثبات الرؤية الموضوعية وقوع في النظرة الحسية الخالصة ويحث عن النعم والملاذات لا غرق في ذلك بين حسية ومعنوية . وهو نسيان للجواز . الله حقيقة والرؤية معرفتها ومشاهداتها عن طريق التجربة . فالمعرفة الحسية يقين مثل المعرفة العقلية . موضوع الرؤية موضوع وجداني خالص شريف ، يكشف عن شرف الموضوع اكثر من الموضوع بالفعل . ولما كان اشرف موضوع لا يرى الا من اشرف ذات فالله يرى نفسه ولا يراه غيره مما يدل على ان الموضوع كله اجلال وتعظيم وتمهين نفسى على مقتضى التأليه ، تشریف وتعظيم واحسان وتحقيق وعد ومكافأة (٧٥٦) .

وقياسا على الرؤية ، لماذا لا يكون الله موضوعا للذوق أو الشم أو اللمس أو السمع ؟ ليس صوت الله أقرب الى صوت الضمير ؟ ألم يأت الوحي ، وهو كلام الله عن طريق السمع ؟ هل تعشق العين قبل الاذن أم تعشق الاذن قبل العين ؟ ليست الموسيقى اكثر الفنون قدرة على التعبير من الرسم والتصوير والنحت والعمارة ؟ ليست الفنون الصوتية أقرب الى القلب من الفنون التشكيلية ؟ وقد تعرضت نظرية الوجود في مبحث الاعراض عن تفاضل البصر والسمع . لماذا يكون الله موضوعا للرؤية وحدها ؟ لماذا لا يكون موضوع اللمس أو الذوق أو الشم أو السمع ؟ بما لا شك فيه ان الله موضوع للسمع من خلال الوحي عن طريق الكلام ؟ ولكن ماذا عن اللمس والذوق والشم ؟ ومن يجيز ان يكون الله موضوعا للرؤية لابد ان يجيز ايضا ان يكون موضوعا للحواس الاخرى او ان يصوغ نظرية لتفرد

(٧٥٦) يررر الباقلائی وضعه لموضوع الرؤية في آخر كتابه بأنها أعلى الاشياء وأجلها وبها يختم للمؤمنين المصدقين لها حتى يستحقوا كل نعيم في جنبها « الانصاف ص ١٧٦ ، « لانها أعلى العطايا وأسنی الكرامة وليس فوقها مزيد بل هي الزيادة » الانصاف ص ١٤٤ . ويصف الأمدی من يقول بذلك بأنه من أهل الضلال ، الغاية ص ١٥٩ ، الانصاف ص ٤٧ — ٤٨ .

البصر على غيره من الحواس لرؤية الله ، وأن يكون الله موضوعا للرؤية وخدمها . صحيح أن البصر في سباق مع السمع من حيث دقة الإدراك وعمقه ومع ذلك فاللمس والذوق والشم من لذات الجنان ، لمس الحرير ، وذوق العسل ، وشم الروح والريحان . فلماذا تخصيص الرؤية دون الذوق والشم واللمس والسمع ؟

إذا كان بعض المجسمة يتصور المعبود جسما دون أن يصفه باللون أو الطعم أو الرائحة أو المجسمة فإن البعض يضع الجسم في اتجاه الشعور فيصبح ذا لون وطعم ورائحة ومجسمة وكل ذلك بالتساوى . فاللون هي الرائحة وهما المجسمة ، والثلاثة هو الطعم ، والأربعة هو نفسه ، لا يوجد تغاير أو اختلاف أو تنوع بين الصفات والذات (٧٥٧) . وقد يؤثر البعض جعل المعبود ذا لون فحسب دون الطعم أو الرائحة أو المجسمة أو الطول والعرض والعمق وإن كان في مكان دون مكان ومتحركا من وقت الخلق . فالصفات المفضلة هما اللون والحركة ، وهما الصفتان المطلوبتان في الرسم . ويكون المعبود عنا مدركا بالعين وحتما لا بالأذن أو باللسان أو باليد أو بالأنف . ويكون الفنان هنا تشكيليا يؤثر الفنون المرئية على الفنون السمعية . وقد يطفئ اللون على سائر المحسوسات ويكون المعبود ذا لون فقط . فالبصر أكبر من اللمس والذوق والشم . والتوحيد بين الكيفيات المحسوسة يدل على

(٧٥٧) عند هشام بن الحكم أن الله ذو لون وطعم ورائحة ومجسمة ، لونه هو طعمه ، وطعمه هي رائحته ، ورائحته هي مجسمة ، وهو نفسه لون ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٢ ، ص ٢٥٧ ، الفرق ص ٦٥ ، ص ٢٢٧ ، وهو قول يقارب على مستوى التجسيم ما يقوله الفلاسفة ، عقل وعقل ويعقول ، وما تقوله المعتزلة في نفى الصفات الزائدة على الذات . كما يرى هشام بن سالم الجواليقي أن معبوده هو نفسه لون ، ذو حواس خمس كحواس الإنسان ، مقالات ج ١ ، ص ٢٥٧ ، الفرق ص ٦٩ ، كما يصح عند ابن أبي بشر أدراكه من غير هذه الحاسة (البصر) ، وجاز أن يسمع ويشم ويذاق ويلمس لانها معان ، المحيط ص ٢٠٩ ، النهاية ص ١٦٨ — ١٧٠ ، الإرشاد ص ١٦٨ — ١٧٣ ، الاقتصاد ص ٣٦ — ٣٩ ، والذي ألزمهم هو أنه تعالى لو جاز أن يرى لجاز أن يلمس ويشم خاصة على مذهبهم أن رؤية الله من أعظم الثواب فيجب أن يكون القديم مشتهى معشوقا ، تعالى عن ذلك . الشرح ص ٢٧٦ — ٢٧٧ .

وحدة الروح أكثر بها يدل على اختلاف الأجسام وتعددتها (٧٥٨) .

ويقع نفى الإدراكات الأربعة الأخرى على مثبتى الرؤية أكثر مما يقع على نفاتها . فنفاة الرؤية بالضرورة ينتون باقى الإدراكات بطريق الأولى . أما مثبتو الرؤية فثبتهم فى حاجة الى تبرير أثبات الرؤية ونفى باقى الإدراكات لان القياس يعهم عليهم .

وينفى اهل السنة الكيفيات المحسوسة كأوصاف للذات بالرغم من اثبات الصفات وذلك لاعتبار هذه الصفات أقل كمالات من صفات العلم والقدرة والحياة . فهى توابع للمزاج والتركيب . أما اللذة والالم فهما حسيان . واللذة العقلية نفاها المليون واثبتنا الفلاسفة غلله كمال فى ذاته بمجرد عن اللذة . فمادام الله كمالات فى ذاته ، واللذة ادراك للملائم فقد الله ضرورة . وإذ كانت كلها كمالات فلذته كمال . أما السمع فان موسى سمع كلام الله وليس ذات الله . أما اللمس والشم فلم يقل بهما الا المجسمة . وتدل الإدراكات الخمسة على أن تصور الله ناتج عن وضع الانسان وحياته وحواسه ثم اسقاط ذلك كله على الله ، كل يتصور الله على شاكلته ومثاله . ينصوره المتكلم عالما قادرا لان الدولة تعرف كل شئ وتسيطر على كل شئ ، ويتصوره الفيلسوف يلنذ عقلا لانه حكيم عاقل (٧٥٩) .

(٧٥٨) ذكر بعض المجسمة انه كان يثبت البارى ملونا ويأبى أن يكون ذا طعم ورائحة ومجسمة ، مقالات ج ١ ، ص ٥٧ .

(٧٥٩) هذا افتراض يرد عليه الاشعرى بقوله « وأما السمع فلم يختلف أصحابنا فيه ، وجوزوه جميعا وقالوا انه جائز أن يسمعنا البارى نفسه متكلم » اللمع ص ٦٢ — ٦٣ ، ص ٦٧ — ٦٨ ، البحر ص ٢٧ — ٢٩ ، وقد نفى الاشعرى أن يذاق أو يلمس أو يشم أو أن يكون جسما ، الإبانة ص ١٢ — ١٣ ، يميل الاشاعرة وأهل السنة وصف الله بالألوان والطعوم والروائح ، الاصول ص ٧٨ — ٧٩ ، المسائل ص ٣٦٠ ، المحصل ص ١١٥ — ١١٦ ، النسفية ص ٦٤ ، التفتازانى ص ٦٤ ، الإواقف ص ٢٧٧ — ٢٧٨ ، المغنى ج ٤ ، ص ١٣٤ — ١٣٨ ، الإرشاد ص ١٧٣ — ١٧٤ ، الحصون ص ٨٧ ، المحيط ص ٢٠٩ ، أنظر أيضا الفصل الرابع ، نظرية الوجود ، ثالثا — الاعراض ٣ — الكيف .

لا يعنى نفى الرؤية الموضوعية لله كموضوع أى تعطيل أو جحد
على ما تقول الاشاعرة بل يعنى التنزيه واعطاء الله حقه فى تحقيق مقصده
فى العودة الى العالم والاتجاه من الله الى العالم ، ومن شخص الله الى
البناء الاجتماعى ، الرؤية مطلب انساني نتيجة الاغتراب فى العالم ،
والاشاحة بالوجه عنه ، وقلب القصد . الرؤية سؤال ومطلب انساني ممكن
ولكنه يعبر عن وضع غير طبيعى أو غير شرعى ، عندما يسقط العالم من
الحساب ، ويضيع العقل ، ويغيب المنطق ، ويخرج الانسان خارج العالم
فيظهر السؤال . هناك فرق بين الخيال والواقع فالخيال اوسع نطاقا
من عالم الاشياء ، وليس كل ما يطلبه الوهم يكون له وجود فى الخارج ،
وليس كل ما فى العالم الداخلى له مقابل فى العالم الخارجى . اذا تبنت
الرؤية فان الجبال تدك ، وتطبق السوات على الارض أى تدمر العالم
وانتهاء الكون ، وخرق قوانين الطبيعة ، وبالتالي يعيش الانسان فى عالم
مستحيل لانه أصبح له موقف غير شرعى . تعليق الرؤية على استقرار
الجبل لا يثبت الرؤية لان تحقيق الرؤية يستلزم تدمير الجبال وبالتالي تعليق
الجواز على شرط مستحيل يكون اقرب الى الاستحالة والامتناع (٧٦٠) .
ان رؤية اغتراب عن العالم وخروج بالوعى الى خارج العالم ، خارج الزمان ،
وخارج التاريخ تحت اثر الاشعرية والصوفية . ان الله ليس هدفا بل
الهدف هو العالم والانسان وبالتالي تكون رؤية الله تحويل الانسان عن
موقفه الطبيعى واغتراب له ، وتحويل للوحى عن مقصده الشرعى . فى
الرؤية يتحول الوحى الى شخص ، وتتحول عواطف التاليه الى تشخيص ،
والتشخيص داء العصر ، وتصور كل شئ على انه مادمى محسوس بطريقة
غيبية لا علمية . رؤية الغير ممكنة اما رؤية الذات فمستحيلة . ليس المقصود
بالرؤية رؤية شخص واحد اله شخص أو نبى بل الرؤية ذاتها كحقيقة
مستقلة ، كأحد جوانب نظرية العلم . الله ليس موضوعا بل ذات ، وليس
مشخصا بل مقصد ، وليس جسما بل معنى . هناك اذن ضرورة للانتقال من
رؤية الله الى رؤية العالم ، فالله ليس موضوعا للرؤية بل موضوع
للتحقيق ، وليس من ناحية المعرفة بل من ناحية الوجود ، وليس من جانب

النظر بل من جانب العمل . هناك ضرورة للانتقال من رؤية الذات الى رؤية الموضوع ، فאלله ذات تتحقق فى العالم . رؤيته تحليله الى موضوع وبالتالي يكون أقل قيمة من الذات الانسانية . الله وعى خالص مثل وعى الانسان الخالص ، ولا غربة فى ثورة الانسان وغضبه اذا ما تحول الى موضوع عن طريق نظرة الآخر اليه او عن طريق تحويله الى موضوع طبيعى من العلوم الانسانية . وهناك ضرورة العودة الى العالم والقضاء على الاغتراب ، فالرؤية للعالم ، لمشاكله وقضاياه ، للبشر ولاوضاعهم . لا تتم الرؤية الا للجسم والمادة والموضوع والشيء . الرؤية خارج العالم تعمية وتغطية وتستتر وتسكين وتخدير وايهام . الرؤية ليست نعيمها ولا لذة بل ألم وحسرة وغضب مما يحدث فى العالم من مأس للبشر ، من فقر وجهل ومرض وتخلف وضياح وتشردم وقهر وتعذيب . هى الرؤية التى تبعث فى النفس الغثيان من العجز عن المقاومة للعدو الخارجى ، ومن التفاق والمداهنة للحكام ، ومن اللهث وراء لقمة العيش بأبخس الاثمان .

مادام وجود الشيء هو الحاجة اليه ، والشيء الذى لا حاجة اليه لا يكون موجودا فان رؤية الله موضوع من هذا النوع ، لا يحتاج اليه العصر فى هذه الصورة المغترية المطلوبة . يحتاج العصر الى رؤية العالم والى معرفة المعانى وادراك الماهيات . ان وجود الشيء هو قصده ، وقصده شرعيته . وبالتالي لا وجود للرؤية كقصد وكوجود شرعى . لقد حاولت الحركات الاصلاحية من قبل الفاء الموضوع والعودة الى بساطة الموضوع (٧٦١) . فما اهميته حاليا ؟ هل هى مشكلة ؟ هل انكرت اسرائيل رؤية الله ونحاربها نحن لاثبات الرؤية أم احتلت الارض وتركناها تحتل ما نشاء فى عصر الهيمنة الاسرائيلية ؟ ومهما قال المتكلمون وفصلوا وصاغوا وبرهنوا فانها كلها مسالك مردود عليها باعترافهم أنفسهم ولم يزيديا على الواقع شيئا الا تأكيدا للاغتراب واستمرارا فيه (٧٦٢) . وقد بلغ القدماء حد تكفير مثبت الرؤية

(٧٦١) يقول محمد عبده « ولكن منى الاسلام يقوم بحبون الخلاف والله فوق ما يظنون » الرسالة ص ٢٠٣ — ٢٠٤ .

~ (٧٦٢) يقول الآبدي : « وقد سلك المتكلمون فى ذلك من اهل الحق مسالك لا تقوى » الغاية ص ١٥٩ .

وتكفير نافيها وتكفير من شك في اثبات الرؤية أو نفيها أو في نفيها اليها لا نبياية وكأن رؤية الله معركة وطنية تتحرر بها أراضى المسلمين من الاحتلال ، وبها تقام مجتمعات حرة دون قهر ، تعبها العدالة والمساواة دون استغلال وتفاوت طبقي ، وبها تتوحد الكلمة بدل التشرذم والتفتت والتجزئة (٧٦٣).

يعنى هذا الوصف الخامس ، « الوعى الخالص » ، الشعور الخالص الذى لا تخالطه شائبة المادة ، فالوعى ليس في محل ، والفكر ليس في الدماغ ، والأحاسيس ليس في الحواس . لا يوجد الوعى الخالص في محل لانه غير متجزى وهذا ما عبر عنه القدماء بالاستقناء وعدم الافتقار والاحتياج . لا يرى ، وليس موضوعا للرؤية ، بل راء ومدرک وعالم ، شرط القيام بالنفس هو بقاء الذاتية دون أن تتحول الى موضوع من خلال الرؤية .

ثانياً : الوجدانية .

١ — سادس وصف للذات . الوجدانية هو الوصف السادس والاخير للذات والتي من خلالها يظهر علم أصول الدين باعتباره علماً لتاريخ الاديان . وفي المؤلفات الاوئى السابقة على العد الاحصائي لوصاف الذات يظهر وصف الوجدانية على أنه أول وصف وأهمه . كما تظهر الوجدانية مع نفي التشبيه على أنها من أوائل العقائد التى تختلف عليها الفرق (٧٦٤) . وتعود الوجدانية للتأثير بعد التقدم مرة أخرى بعد نفي التشبيه (٧٦٥) . وقد يشار الى آية « قل هو الله أحد » الى وصف الوجود وليس الى الوجدانية على أنها أول وصف للذات . وتظهر الوجدانية حينئذ على أنها ثانى وصف

(٧٦٣) عند المردار أن من جوز الرؤية بالابصار بلا كيف فهو كافر ، والشاك في كفره كافر الى ما لا نهاية . وكثر باقى المعتزلة من أجاز الرؤية بانقابلة والاتصال . والذين أثبتوا الرؤية كفروا المردار وكفروا الشاك في كفره ! الفرق ص ١٦٦ ، الملل ، ص ١٠٤ ، الانصاف ص ٤٢ ، الانتصار ص ٦٧ — ٦٨ .

(٧٦٤) الفقه ص ١٨٤ .

(٧٦٥) البحر ص ٢ .

بعد الوجود (٧٦٦) . ثم تثبت الوجدانية من جديد ويتم التلخيص بما لايتأت
القدم ونجوز الوجود واثبات الوجدانية وتجوز الشيئية وتجوز النفس
ونفى الشبهة (النور) اثبات اليد والإصبع والقدم والرق وعدم تجويز
المجئء والذهاب (٧٦٧) . وتظهر الوجدانية في المقدمات الخطبية للاعلان
عن سيادة الوجدان بها (٧٦٨) . وتظهر في الخطب والمقدمات على أنها
الإنفعال الاول انذى يليه نفي التشبيه في جميع صورته (٧٦٩) . ويظهر الواحد
على أنه أول وصف له بعد دليل الحدوث (٧٧٠) . كما تظهر الوجدانية على
أنها الصفة الوحيدة للذات الجديرة بالذكر عن غيرها من الاوصاف ويبقى
الصفات كالقديم والغفور والجواد كأسماء (٧٧١) . وتظهر في باب تعريف
الايهان والاسلام والدين على أنها عقيدة التوحيد (٧٧٢) . وتبدو وكأنها ثالث
وصف للذات بعد القدم والوجود كصفة جائزة (٧٧٣) . وفي بعض المؤلفات
المتقدمة الاخرى تظهر صفة الوجدانية تالية لنفي التشبيه (٧٧٤) . وبعد
دليل الحدوث ، وفي ذكر صفات المحدث تظهر صفة الواحد مع الاحد بعد
موجود وقديم وقبل باق (٧٧٥) . وفي الاقرار بالتوحيد يظهر الاقرار بالواحد
الفرد بعد الموجود (٧٧٦) . وكثيرا ما يظهر وصف الواحد في عبارات انشائية
وفي صياغات عقلية متعددة دون عد او وصف (٧٧٧) . ويظهر وصف الواحد

-
- (٧٦٦) البحر ص ٣
 - (٧٦٧) البحر ص ٤
 - (٧٦٨) المسائل ص ٣٣١
 - (٧٦٩) الابانة ص ٤
 - (٧٧٠) النفسية ص ٥٥
 - (٧٧١) الدر ص ١٥٢ — ١٥٣
 - (٧٧٢) البحر ص ٣ — ٤
 - (٧٧٣) البحر ص ١٧ — ١٨
 - (٧٧٤) اللمع ص ٢٠ — ٢١
 - (٧٧٥) الانصاف ص ١٨
 - (٧٧٦) الانصاف ص ٢٣
 - (٧٧٧) الانصاف ص ٢٩

مستقلا بذاته منفردا في مسألة مستقلة . فهو وان لم يكن وصفا عقليا مصاغاً الا أنه موضوع يطل ؛ وقد يدخل نفى الشبه والنظر معه (٧٧٨) .

ولاول مرة يظهر الواحد في باب مستقل كأول وصف للذات وسابقا على صفاتها (٧٧٩) . ويذكر معه الصفات العشر مما يدل على أهميته . كما يظهر كوصف ثالث في باب مستقل بذاته بعد اثبات واجب الوجود واثبات التنزيهات الخمسة ، ونفى المشاركة والجسمية والاتحاد والطول وقيام الذات بالحوادث ونفى الاعراض المحسوسة (٧٨٠) . وتظهر الوجدانية بعد القيام بالذات والوجود والشيء والغنى . وتظهر أيضا بعد مخالفته للخلق ووصفه بالعظيم والجميل لذاته بأنه وتر لذاته مما يدل على أن الوصف تعبير عن تعظيم وتبجيل واجلال وتقدير (٧٨١) . ويظهر الواحد عرضاً في معرض الحياة ودون التأكيد على أهميته ليس من حيث المعنى بل من حيث اللفظ وجواز التسمية (٧٨٢) .

وتظهر الوجدانية بعد الوجود وصفات المعاني السبع فيما يجب على الله ويعد الرؤية والافعال فيما يجوز عليه وكأن الوجدانية مجرد جواز وليست وجوباً (٧٨٣) . وقد توضع في أى من الاقسام الثلاثة فالواحد ما يجب لله يغنى نفى الاثنية وهذا ما يستحيل على الله وبالتالي فهى بين الوجوب والاستحالة (٧٨٤) . وقد تظهر أيضا آخر وصف للذات قبل صفات المعاني (٧٨٥) أو كآخر فصل في التوحيد بعد أوصاف الذات وصفات المعاني

(٧٧٨) الانصاف ص ٢٣ — ٣٤ .

(٧٧٩) التمهيد ص ٤٦ ، النهاية ص ٩٠ — ١٠٢ ، الغاية ص ١٢١ — ١٥٢ .

(٧٨٠) الطوالع ص ٢٦٣ ، المواقف ص ٢٧٨ — ٢٧٩ .

(٧٨١) الاصول ص ٨٨ .

(٧٨٢) الفصل ج ٢ ، ص ١٤٤ .

(٧٨٣) النظامية ص ٢٩ .

(٧٨٤) النظامية ص ٢٩ .

(٧٨٥) الارشاد ص ٥٢ — ٦٠ .

والرؤية وقيل العدل(٧٨٦). وتظهر آخر موضوع في التوحيد بعد صفات الثبوت والصفات المختلف عليها واثبات الرؤية وقيل العدل(٧٨٧). كما تظهر بعد نفى التشبيه وكلاهما بعد صفات المعاني السبع بعد اثبات القدم والوجود(٧٨٨). وقيل الصفات السمعية الثلاث ولاول مرة يتصدر التوحيد « كتاب التوحيد » بعد ادخال نفى التشبيه في آخر دليل الحدوث(٧٨٩).

وفي أول احصاء لوصاف الذات في عشر يظهر واحد على انه الوصف العاشر والاخر بعد الوجود والقدم والبقاء ونفى الجسمية ونفى الجوهر ونفى العرض ونفى الجهة والتنزيه عن الاستقرار واثبات الرؤية(٧٩٠). وتظهر انوحدانية كآخر وصف للذات بعد الوجود والقدم ونفى الحاجة ونفى الجسم ونفى العرض ونفى الرؤية على انه نفى الثاني ويدخل فيه الكلام عنى النصارى(٧٩١). وبعد استقرار البناء النظرى في احكام العقل الثلاثة وما يجب لله من عشرين صفة تظهر الوحدانية على انها سادس صفة ، وما يستحيل عشرون صفة تظهر على انه من المستحيل أن لا يكون واحداً او بأن يكون مركبا في ذاته او يكون له مماثل في ذاته او في صفاته أو يكون معه في الوجود مؤثر في فعل من الاعمال . كما يذكر البرهان على الوحدانية . وهو ما يسمى في العقائد المتأخرة واحد في ذاته وصفاته وفعاله(٧٩٢). وتظهر أيضا على انها سادس صفة في تفسير « لا اله الا الله » بالاستغناء عن كل ما سواه(٧٩٣). ولاول مرة بعد ذكر وصف الواحد ترقض جميع

(٧٨٦) المسائل ص ٣٧٣ .

(٧٨٧) المحصل ص ١٤٠ ، المعالم ص ٦٨ — ٧١ .

(٧٨٨) العضدية ج ٢ ، ص ١٢٢ .

(٧٨٩) الشامل ص ٣٤٥ — ٤٠١ .

(٧٩٠) الاقتصاد ص ٤٠ — ٤٤ . المغنى ج ٤ ، ص ٢٤١ — ٢٤٦ .

(٧٩١) الشرح ص ٢٧٧ — ٢٩٨ ، المحيط ص ٢٢٤ — ٢٢٧ .

(٧٩٢) العقيدة ص ٢ — ٣ .

(٧٩٣) السنوسية ص ٢ — ٦ ، الكفاية ص ٣٩ — ٤٤ . العقيدة

ص ٧ ، الباجورى ص ٤ .

صور الثنوية . ويذكر نقض المجوس في تفسير « ولم يكن له كفوا أحد » مع اثبات الوجود والوحدانية ونفى الشبه ونقض اليهود والنصارى (٧٩٤) .

وقد يرد على المذاهب المعارضة في معرض رغب العقائد دون اثبات وصف مقابل وهو الوحدانية (٧٩٥) . وقد ترفض الثنوية في معرض رفض قدم العالم مع الدهرية وليس في معرض اثبات الوحدانية (٧٩٦) . وقد ترفض الثنوية أيضا في العدل في نفي مسؤولية الظلام عن الشر ونسبته اما الى الله او الى حرية الانسان . ويعد الوحدانية كآخر فصل في التوحيد قبل العدل تنتهى الوحدانية بتحليل أنواع الشرك ، عبادة الاوثان والاصنام وعبادة الملائكة وعبادة الكواكب (٧٩٧) . وفي بعض المؤلفات الموسوعية المتأخرة يظهر وصف الواحد على أنه الاهم للذات بعد ذكر الصفات المعنوية السبع (٧٩٨) . وفي بعض الحركات الإصلاحية التى اقتصرت على اثبات القدم والبقاء كاحكام الواجب تظهر الوحدة بعد صفات المعانى وبعد الاختيار (٧٩٩) . وفى اصلاح العقائد واعادة بنائها يظهر أخيرا التوحيد العلمى ونفى الشرك (٨٠٠) . كل ذلك يدل على أنه بالرغم من أن صفة الواحد واضحة في أصل الوحى سواء كتصور أو كوضع علمى الا أنه أخذ وقتا طويلا حتى استقر في علم العقائد كوصف سادس للذات .

٢ — نقد الثنوية + بالرغم من أن الوحدانية ، أى أنه واحد تبدو وصفا ثبوتها الا انها في الحقيقة وصف سلبي مثل باقى الصفات : المخالفة للحوادث ، وليس في محل ، ومثل الوجود الذى يعنى أنه ليس عدما ، والقدم الذى يعنى

(٧٩٤) التمهيد ص ٦١ — ٧٨ ، البحر ص ٣ .

(٧٩٥) الانتصار ص ٣٠ — ٣٢ .

(٧٩٦) الاصول ص ٥٢ — ٥٩ .

(٧٩٧) المعالم ص ٧١ — ٧٢ .

(٧٩٨) الدر ص ١٥٢ — ١٥٣ .

(٧٩٩) الرسالة ص ٤١ — ٤٣ ، الجوهر ، العقيدة ، الخريدة ، الجامع ، الوسيلة ، الحصون ، التحقيق ، القطر .

(٨٠٠) هذا هو وضع كتاب « التوحيد » لحمد بن عبد الوهاب .

انه ليس حادثا ، والبقاء الذى يعنى أنه ليس غائبا . فثلواحد يعنى أنه لا ثانى له فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أفعاله . ويستحيل أن يكون مركبا فى ذاته أو له مماثل فى ذاته أو صفاته أو يكون معه فى الوجود مؤثر فى الأفعال . وبالتالي ترتبط الوجدانية بالعدل فيما يتعلق بالتأثير وهو الشرك العملى (٨٠١) .

ووصف الوجدانية موجه الى الثنوية والى التثليث والى تعدد الآلهة وكلها مظاهر للشرك . وهو موجه أساسا ضد الثنوية دون التثليث أو تعدد الآلهة لما دخلت عقائد النصرى فى المخالفة فى الحوادث ونفى الشبه . أما تعدد الآلهة فلم يكن عند القدماء فى الحضارات القديمة المعروفة فى الوعى الحضارى التاريخى الا عبادة الاصنام والاولئان والشرك بوجه عام . كما أن التثليث وتعدد الآلهة يردان الى الثنوية وهى أولى مظاهر التعدد . كان ممثل الوثنية فى الديانات القديمة الثنوية والمجوسية ولكن الخطر الأعظم كان من الثنوية ، فالمجوسية نوع من الثنوية . لذلك كان النقد كله موجها الى الثنوية على انها عقيدة مضادة للوجدانية .

ويقلب على هذا الوصف السادس ، الوجدانية ، تاريخ الفرق والديانات التى تقوم على الثنوية مما جعل علم أصول الدين يبدو وكأنه علم تاريخ أديان أو علم مقارنة للديانات (٨٠٢) . وتجمع فرق الثنوية كلها بنية واحدة تقوم على القول بصانعين قديمين ، أحدهما نور والآخر ظلمة ، الاول فاعل للخيرات والمنافع والثانى فاعل للشرور والمضار ، وان الأجسام ممترجة من النور والظلمة . النور والظلمة متنافران صعودا وهبوطا ثم

(٨٠١) السنوسية ص ٢ ، ص ٤ ، وهى من الاضداد باسم التعدد بمعنى التركيب فى الذات أو الصفات أو وجود نظير فى الذات أو الصفات أو الأفعال ، وهذه هى الوجدانية ، الكفائية ص ٥٩ — ٦١ ، الباجورى ص ٤ — ٥ ، المسائل ص ٣٣١ ، العضدية ج ٢ ، ص ١٢٢ ، ص ١٣٩ ، الدوانى ج ٢ ، ص ١٢٩ .

(٨٠٢) يعرض القدماء لثمانى فرق تجمعها الثنوية وهى : الباطنية ، المرقونية ، الاشعانية ، الديصانية ، المنانية ، المجوسية ، الخابطية ، المفوضية .

يتم مزج العالم منها وكل واحد منها مشتمل على أربعة طبائع : الحرارة والبرودة، والرطوبة ، واليبوسة ، والاولان منها مدبران . والامتزاج والخلط غير واع كائن المبدئين مجرد قوتين عيالوين (٨٠٣) . وفي حقيقة الامر ان هذه الديانة التى تقوم على ثنائية مادية متعارضة الطرفين انما هى صورة غنية تعبر عن ظروف سياسية واجتماعية ، الصراع بين الحق والباطل ، بين الخير والشر ، بين العدل والظلم ، وتظهر عند الجماعات المضطهدة ، وتنتشر بينها . هذه كلها صورة وجدانية صرفة تعبر عما يكمن فى وعى الافراد والجماعات من معارك مكبوتة وآلام صارخة . فصوره الاخف والاثقل تعبيرات وجدانية ومقامات صوفية . والامتزاج غير الواعى تعبير عن قوى الظلم والقهر اللاعاقلة (٨٠٤) . والتفسير الوحيد الممكن لكل هذه المذاهب والعقائد هو ردها الى بيئتها الاجتماعية التى منها نشأت وليس مواجهتها بالحجة والبرهان ، لانها موقف نفسى وليس موقفا عقليا . فسواء كان الامتزاج لا واعيا أم واعيا ، أو كان أصلا ثالثا أم لم يكن أو كان الاصلان جسمين قديمين فاعلين بالطبع أو بالاختيار لا يغير من فاعليه الثنوية كدِين للمضطهدين وانتشاره بين جماعات الاضطهاد . وما أسهل على المنتصر من الرد عقلا على المهزوم ، وما أسهل أن تحاور السلطة معارضيه داخل

(٨٠٣) الفرق ص ٣٣٣ — ٣٣٤ ، ص ٢٥٨ ، الغاية ص ٢٠٦ ، الشامل ص ٢٢٧ ، الاصول ص ٥٩ ، ص ٨٦ ، الشرح ص ٢٨٤ — ٢٨٦ انظر ايضا دراستنا :

The Black Muslim Movement in America, Religious Dialogue & Revolution, P. 213 — 224.

(٨٠٤) يرفض أهل السنة الامتزاج كأصل ثالث ، وتثبت الشر كعدم ذات أو عدم كمال ذات . وترد على الثنوية بحجة عقلية بأن النور والظلمة بالنسبة الى ذاتهما اما واجبان أو ممكنان أو أحدهما واجب والآخر ممكن . ويمتنع أن يكونا واجبين لان المشاركة فى النوع تجعلهما واحدا أو أن كان أحدهما واجبا والآخر ممكنا فهو الاله الواحد . وبالتالي لم يبق الا أن كليهما ممكن . وعند ذلك اما أن يستند كل واحد منهما فى وجوده الى الآخر أو الى امر خارج عنهما . والاول ممتنع ، وغير مسلم صدور الشر عن الخير ، والخير عن الشر ، فكلاهما متناقض . وان كان لامر خارجهما فقد بطل انه لا مبدأ سواهما ، الغاية ص ٢١٢ — ٢١٤ ويرفض الباقلانى الاصلين القديمين كجسمين وفاعلين بالطبع أو ويرفض الباقلانى الاصلين القديمين كجسمين وفاعلين بالطبع أو التمهيد ص ٦٨ — ٧٥ .

جدران السجون . ان الحوار الوحيد الممكن في هذه الحالة هو تغيير وضع الاضطهاد ورغع الظلم عن الجماعات المضطهدة وبالتالي تختفى الثنوية عمليا دون الرد عليها نظريا . وما أسهل من اثبات عدم وجود الشر وأنه مجرد نقص أو درجة كمال أقل للذى لم يعان مرارة الاضطهاد وأهوال التعذيب داخل جدران السجون(٨٠٥) . ومع ذلك يتأثر المنتصر بنين المهزوم احتواء لحين المعارضة وتصفية له من فاعليته واعادة تفسيره لحساب السلطة فيصبح مبدأ الخير هو عالم الملائكة ، ومبدأ الشر عالم الشياطين ومبدأ الاختلاط عالم البشر(٨٠٦) .

وتبدو أحيانا الباطنية على أنها اسم للثنوية وأن الثنوية احدى فرق الباطنية . فإله خالق النفس ، فهو الاول وهى الثانى ، كلاهما مدبران للعالم . وقد يشار اليهما أيضا بالعقل والنفس يقومان بتدبير الكواكب السبعة والطبائع الاول(٨٠٧) .

والمرقونية احدى فرق الثنوية تثبت معدلا بين النور والظلمة . فالنور والظلمة عند الامتزاج يفعلان العالم قصدا أو طبعاً . لو تفرد النور بمزاجه لم يقصد الا الخير ، ولو تفرد الظلام لم يقصد الا الشر(٨٠٨) . والحقيقة أن القصد والطبع شيء واحد ، فالقصد تعبير عن الطبع والطبع قصد نظرا للوعى . وقد رد أهل السنة برفض العنصر الثالث مع أنه أقرب الى الوعى والقصد . وزده الى النور فيكون نورا او الى الظلمة فيكون ظلمة انكار للمتوسطات وبالتالي يكونون أقرب الى الثنوية منهم الى التوحيد . ولا يمكن الاتحاد بين النور والظلمة فى شيء لتنافرهما . وقد بقى فكر السلطة

(٨٠٥) عند أهل السنة عالم الخير المحض هو عالم الملائكة وعالم الشر المحض هو عالم الشياطين ، وعالم الاختلاط والامتزاج هو عالم البشر ، النهاية ص ٩٩ .

(٨٠٦) الفرق ص ٢٨٥ ، ص ٢٩٣ — ٢٩٤ ، النسفية ص ٥٥ .

(٨٠٧) الشامل ص ٢٢٧ — ٢٢٨ ، ص ٢٤٣ — ٢٤٤ ، الشرح ص ٢٨٤ — ٢٨٧ .

(٨٠٨) الشامل ص ٢٢٨ .

لى نظره متطهرة تبريء الله من فعل الشر . فالنور يصعد الى اعلى
الظلمة تهبط الى اسفل . ومع أن المزاج قديم لعلته الا أن النور والظلمة
متناهيان من بعض أجزائهما لذرع الارواح لها . أما بلاد الهامة فانها
لا تنتهى فى الذرع والمساحة ومن ثم تذرعها الارواح اللامتناهية . وتفعل
الارواح الصدق والكذب والذنب والاعتذار والاساءة ، جنسين مختلفين ،
خيرا وشرا . وقد شارك المعتزلة فى الرد عليهم بأن ذلك نسق متناقض
بين التناهى واللاتناهى واستحالة قطع ما لا يتناهى . والحقيقة أن
الاسطورة لا يحكم عليها بالاتساق أو بالتناقض بل بكشفها وتصويرها
لموقف نفسى اجتماعى لجماعة معينة . اللاتناهى يعبر عن التمنى والمتناهى
يعبر عن الواقع . كما تكشف عن الاساس الاخلاقى فى السلوك ويتداخل
الشر مع الخير ومزاحمته له ، وهى التجربة الحية لجماعات الاضطهاد .

والمجوسية نوع من الثنوية مع تغيير العبارة واللفظ وبقاء الاساس
النفسى والبناء النظرى . ولا يتحدث القدماء عن « المجوسية » كمذهب
وعقيدة بل عن المجوس كفرقة وطائفة . تقول أيضا بصانعين : اله قديم
وهو يزدان والآخر شيطان رجيم وهو اهرمن ، الاول نور ، والثانى ظلمة .
فان لم يكن الالهان قديمين فالاول قديم وهو الاله الفاعل للخيرات والثانى
شيطان محدث وهو الاله الفاعل للشرور . النور قديم ، والظلمة حادثة .
وهذا اول انكسار للثنائية كعقيدة نظرية باعطاء الاولوية لأحد الالهين وهو
اله الخير على الاله الآخر وهو اله الشر وبالتالي الاقتراب من التوحيد ،
ووحداية الاله . الاصل هو النور ، والظلمة سقوط بعض اجزائه . وقد
نشأ الثانى من الاول لشكة ظهرت لبعض اشخاص النور ، وكان فكرة
ردية فى الصلاة فتولدت الظلام ثم تركب الظلام شيطانا . وقد تكون نشأته
من فكرة متعقبة لبعض اشخاص النور ، فكرة ردية أيضا ، عبروا عنها
بالعقوبة . فقد خطر لاحد اشخاص النور انه لو حدث ظلام شرير يناوؤه
وينازعه ليرى كيف يكون فتولدت الظلمة (٨١١) . وقد يحدث باحداث

(٨١١) لما استتب ليزدان الامر فكر فى نفسه فقال : لو كان مضاد
ينازعنى كيف يكون حالى معه فتولد من فكرة الردية اهرمن . وقال : أنا

بعض اشخاص النور معاقبة لما فرطت منهم مفارقة لما يخالف الحكمة . وقد يموت من عفونات الارض . وما يهم في النشأة هو أن الاله الثانى ساقط عن الاول وبالتالي اقل منه ، بناء على فكرة ردية وليس على فعل خاطيء (سقوط آدم) أو بناء على عقوبة لشخص ، أو من مادة ، وكلن مصادر الشر ثلاثة صورية ومادية وانسانية . الشيطان جزء من الاله والشر متولد عن الخير . فهل يجعل ذلك الشيطان أقوى من الله والشر أقوى من الخير لانه تولد عن فكرة ، وجزء من الخطة الالهية ان لم يكن جزءا من الالهية التى لا تكتمل الا بوجود الضد ؟ وهل يجوز أن يخلق الله وهو الخير من بطنه شرا وهو الشيطان ؟ هل يولد الضد الضد ؟ الا ينتهى الى اثبات فاعلين ، واحد للخير وواحد للشر في حين أن الانسان فاعل واحد ؟ أى انه ينتهى الى اثبات الحتمية والتناقض وتكليف ما لا يطاق ، أمر الكافر بالايمان وهو لا يستطيع الفكك منه (٨١٢) .

منازعك ومخاصمك فكادا يقتتلان . فسخر هناك ملك فاصطالحا الى أجل معلوم . وعندهم اذا جاء ذلك الوقت يغلب يزدان أهرمن ويقتله ويصفو العالم . وقالت المجوس ان الشرور والمضار من خلق شيطان اسمه أهرمن الذى حدث من فكرة الاله في نفسه ثم حارب الاله حتى صالحه على مدة ٧٠٠ سنة ثم يعودان الى المحاربة حتى يظفر به الاله ويحبسه في خندق فيستريح منه العبياد والبلاد . فخالق الشرور غير خالق الخيرات ، الفرق ص ٣٢٣ — ٣٢٤ ، ص ٢٨٥ ، الغاية ص ٢٠٦ ، الاصول ص ٧١ — ٧٢ ، ص ٨٦ ، الشرح ص ٢٨٤ — ٢٩١ ، الشامل ص ٢٢٨ ، ص ٢٤٤ ، التمهيد ص ٥٥ — ٥٦ ، النهاية ص ٦٥ — ٦٧ .

(٨١٢) كما ينقد القدماء المجوس من حيث التشريع . فعندهم أن نكاح الام والبنات بقضاء الله وقدره كما تقول المجبرة في جميع المقبحات انها بقضاء الله وهو أسوء من قول المجوس لان المجبرة أضاعوا القبح الى الله في حين أن المجوس اعتقدوا فيه الحسن . ومن ثم يختلف المجوس عن المعتزلة في تصور الحسن والقبح العقليين وبالتالي لا يصح حديث « القدرية مجوس هذه الامة » الموضوع لضرب المعارضة السياسية ومحاصرتها شعبيا وجاهيريا . وكانوا يصعدون ببقرة الى موضع عال ويشدون قوائمه ثم يدهنونها من هناك الى أسفل ثم يقولون أنزلى ولا تنزلى . فاذا سقطت وماتت يأكلونها ويقولون انها يزدان كشت (قتيلة الله) لان الله أمر الكافر بالايمان وهو لا يقدر عليه ونهاه عن الكفر وهو لا يمكنه الفكك عنه . ومع ذلك فالمجوس مثل أهل الكتاب جزء من الامة الاسلامية عند الفقهاء .

وقد نقد القدماء من أهل السنة المجوس اعتمادا على آية « ولم يكن له كفوا أحد » أفرادا لله بالوحدانية والالوهية . كما أن الامتزاج لا يكون بين البسائط ، ولا يمكن الجمع بين المتنافرين . كما يستحيل الشك على القديم فيتولد من هذا الشك الموت والقتال واحتيال . كما نقد قدماء المعتزلة المجوس في الحسن والقيح دفاعا عن الحرية والمسؤولية والعقل والتوحيد واستحالة أن يكون الالهان سببا لتفسير أفعال الانسان الحسنة أو القبيحة (٨١٣) . والحقيقة أن نقد المجوس عند القدماء يتوجه اما لمشكلة الشر وتجسيمه أى كجزء من العدل أو يتوجه الى التوحيد في رخص الاثنينية مع الثنوية أو يتوجه الى الاخرويات في موضوع الشيطان الذى يتجسد الشر أو الوعد والوعيد والايمان والكفر . تدخل المجوسية في ثنائية التالىه ضد الواحدية كما تدخل في حتمية الخلق ضد حرية العباد . وتدخل كذلك في اثبات انطولوجيا ضد مسؤولية الانسان عنه فعلا وتصورا . والمجوسية مثل عقائد الثنوية انما هى تعبير عن معركة باطنية مكبوتة بين الخير والشر ثم مهادنة ومصالحة مؤقتة اعترافا بهيوان القوى ثم أملا في انتصار الخير على الشر في النهاية تأكيدا على ثقة الانسان بنفسه ودفعاً لأعداره . فالزمان عامل ايجابى ، والانتظار اعداد ، ونهاية الزمان اعلان لانتصار الخير على الشر وقتل الشيطان وهو ما يشبه عقائد السنة في علامات الساعة وقتل المسيح الدجال (٨١٤) .

ونقول الخابطية نفس الشيء ، في عيسى . فالله فوض تدبير العالم الى عيسى فهو الخالق الثانى . للخلق اذن ربان ، قديم وهو الله ومخلوق وهو عيسى . المسيح ابن الله من غير ولادة وهو الذى يحاسب الخلق

(٨١٣) أنظر الفصل التاسع « مستقبل الانسانية » (المعاد) .

(٨١٤) البحر ص ٢ — ٣ ، وحجتا الامتزاج والتنافر من الشهرستاني ، النهاية ص ٦٥ — ٦٧ ، واستحالة الشك على القديم من الباقلانى التمهيد ص ٧٥ — ٧٨ .

في الآخرة ، وهو مذكور في آيات الوحي (٨١٥) . تدرع المسيح جسدا بعد أن كان عقلا ، فهو الكلمة . ويتضح من ذلك أثر البنية الدينية القديمة التي دخلت في الجزيرة العربية مثل المسيحية وتكرار العقائد المسيحية التي لها نفس البنية التي للثنوية والتي خرجت أيضا من جماعات الاضطهاد الاولى في نشأة المسيحية . ولا يوجد نماذج للثنوية في اليهودية للرد عليها كما هو الحال في التجسيم . الرد عليها في النبوة في انكار النسخ ونبوة الرسول أو قصر آخر مرحلة من مراحل الوحي على العرب وحدهم (٨١٦) . ولكن وضع المسيح مثل وضع على كلاهما مغبون ، مظلوم برىء ، كل على طريقته ، مما أدى الى تضخيمهما الى حد التآليه .

وأخيرا نقول المفوضية (من غلاة الروافض) ان الله فوض تدبير العالم الى على فهو الخالق الثاني وذلك تأليها لعلى نظرا لما ألم به من ظلم واضطهاد ، فالفعل يولد رد الفعل ، والغبن يولد العظمة ، والفناء يولد البقاء (٨١٧) . وواضح من ديانات الثنوية صعوبة التفرقة بين الفرق الداخلية مثل الباطنية والمفوضية والفرق الخارجية مثل الديسانية والمجوسية ، فقد أصبح كلاهما جزءا من الحضارة وأحد روافدها نظرا لتشابه البنية العقلية التي تعبر عن ظروف نفسية واجتماعية متشابهة .

(٨١٥) المسيح هو المعنى في آية « وجاء ربك والملك صفا صفا » ، وهو الذي يأتي « في ظلال من الغمام والملائكة » وقضى الامر والى ربك ترجع الامور » ، وهو الذي خلق آدم على صورة نفسه تأويلا لحديث « ان الله خلق آدم على صورته ومثاله » ، وهو الذي عناده النبي بقوله « تسرون ربكم كما تسرون القمر ليلة البدر » أو « ان الله خلق العقل فقال له اقبل .. » ، وهي كلها اقوال مشابهة لاقوال بولس في المسيح . وهم اتباع احمد بن حنبل . ينسب الى الاعتزال وقد كان من أصحاب النظام ولكنه خرج عليهم . وتقرأ أيضا حابط ويكون ابن حابط وفرفته الحابطية ، الفرق ص ٢٣٣ — ٢٣٤ ، الملل ج ١ ، ص ٩٤ — ٩٥ ، الاصول ص ٧٢ .

(٨١٦) أنظر الفصل الثامن — تطور الوحي (النبوة) .

(٨١٧) الفرق ص ٢٣٣ — ٢٣٤ .

ولم يتصد القدماء للشرك بمعنى التثليث أو تعدد الآلهة فقد كان الخطر واردا من التثوية وتفسير التوحيد على بنية ثنوية . ومع ذلك فقد تعرضوا للقاتلين بالشرك خاصة لعبادة الاوثان المذكورة في أصل الوحي . ولها تأويلات عديدة منها عبادة الكواكب ، وأخذ صنم لكل منها ، فالاصل دين الطبيعة والفرع عبادة الاصنام ، ويتضح ذلك من دين قوم ابراهيم الخليل . ومنها التجسيم والتشبيه . خالته والملائكة نور والاصنام صور له ولها . الاصل أيضا دين الطبيعة أى النور ، والفرع هو صناعة الإنسان . ومنها أنه ليس للبشر أهلية لعبادة الله . انها أقصى شئ باستطاعتهم هو عبادة الملائكة ثم صنع الاصنام لها وتخصيص وظائف لها كالمملوك ، كل منها يدبر دولته . أى أن الله منزّه عن العبادة ، ولا يعبد الا رسله تعبيرا عن حاجة انسانية فى التدبير والسياسة . ومنها رصد المنجمين الاوقات الصالحة للطلسمات النافعة فى الاعمال المخصوصة ثم عمل الاصنام لها للرجوع اليها طلبا للمنافع . وهنا يبدو الدين الطبيعى قائما أساسا على تحقيق مصالح الناس وتلبية حاجاتهم ، وأن نشأة الدين للمنفعة (٨١٨) .

٣ — دليل التمانع : صاغ القدماء أشهر دليل لاثبات الوجدانية وهو دليل التمانع . فماذا تعنى الوجدانية المراد اثباتها ؟ تعنى كونه واحدا . ويرجع ذلك الى ثبوت ذاته ونفى غيره . فهو واحد لذاته ، وتر لذاته ، أحد لذاته ، واحد فرد . وهى الصفة الوحيدة التى لا تكون زائدة على الذات مع أن رأى الأشعرية اثبات الصفات زائدة على الذات عن طريق نفي القسمة والتركيب . تثبت صفة الوجدانية عن طريق نفي التغاير والشرك فى الخلق أى عن طريق التوحيد فى الاعمال . يعنى الواحد أنه غير قابل للقسمة فى ذاته وغير قابل للشركة . فالبارى واحد فى ذاته لا قسمة له ، وواحد فى صفاته لا شبيه له ، وواحد فى أفعاله لا شريك له (٨١٩) . الله واحد ليس بالعد أو الاحصاء فهو ليس ثالث كل اثنين

(٨١٨) المعالم ص ٧١ — ٧٢ .

(٨١٩) عند أهل السنة والجماعة انصانع العالم واحد ، النهاية ص ٩٠ — ٩١ ، الفرق ص ٢٣٣ — ٢٣٤ ، « الله واحد » عبارة يتفق عليها أنصار التنزيه والتشبيه على السواء عند أبى الهذيل والأشعر مقالات ج ١ ، ص ٢١٩ ، الانتصار ص ٥ ، ص ٨ ، الارشاد ص ٥٢ — ٥٥ .

أو رابع كل ثلاثة . وهو واحد لأنه متفرد بالوحدانية ولا يوصف غيره بها (٨٢٠) . الله واحد لا عن طريق العدد بل عن طريق أنه لا شريك له ، واحد أحد متفرد بالتوحيد . والوحدانية تنفى الصاحبة والولد ، وهى العبارة الأكثر شيوعاً فى التحييدات والبسملات تدخل ضمن اعلان النيات وصياغة قواعد الايمان . كما تعنى الوحدانية نفى التشبيه والتفرد بالتنزيه ، ليس واحداً من جهة العدد بل واحد لا شبيه له ولا نظير ، وصفة بصفات الكمال ونفى صفات النقص عنه ، ليس كمثله شئ . لا مثيل له ، لا ضده ، لا ند له ، لم يزل أحداً ، لا شريك له ، لا انقسام فيه ولا تبعض والا كان جزءاً مقدوراً مخترعاً (٨٢١) . الواحد لا يجتمع ولا يفترق ، ولا يتجزأ ولا يتبعض ، لا يتركب ولا يختلط . الله باعتباره موضوعاً للشعور فرد ، وقد يكون هو الوصف المثبت الوحيد فى التنزيه ، يتحدد باستبعاد أى تشابه بينه وبين الغير ، هو غير لا كالأغيار ، وإثباته عى أنه غير رغبة فى اثبات شئ وعدم الاكتفاء بالتنزيه كعملية شعورية خالصة . فالتجاوز المستمر للحس يحتاج الى نقطة ثابتة يصل إليها ، وهنا يبدأ تجوهر الوعى الخالص فى التنزيه كما بدأ تشخيصه فى التشبيه (٨٢٢) .

وإذا كان لا يقبل القسمة فإنه لا يمكن البرهنة عليه بدليل الجوهر الفرد الذى يقوم على افتراض القسمة . ولا يمكن عمل مقدمات من طبيعة مخالفة لطبيعة النتائج والا بطل القياس . وهنا تاتى أهمية دليل التمانع لرفض قول الثنوية . يسمى أحيانا دليل وأحيانا أخرى دلالة نظرا لأن له

(٨٢٠) هذا هو رأى عباد بن سليمان ، الفرق ص ١٦١ ، الفقه ص ١٨٤ ، الإبانة ص ٤ — ٥ ، ص ٨ ، الانصاف ص ١٨ ، ص ٢٣ ، ص ٢٩ ، ص ٣٣ — ٣٤ ، التنبيه ص ٣٦ ، البحر ص ٢ — ٣ .

(٨٢١) البحر ص ١٧ — ١٨ ، الدوائى ج ٢ ، ص ١١٩ — ١٢٢ ، العضدية ج ٢ ، ص ١١٨ — ١١٩ ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٦ ، التهيد ص ١٤٨ — ١٥٢ ، الملل ج ١ ، ص ٦٢ ، الحصون ص ١٤ — ١٧ ،

(٨٢٢) نفى عماد بن سليمان أن يقول أن الله فرد لأنه لا يستدل عليه بالاعراض ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٥ ، ص ١٦٧ .

صياغات عدة تقوم كلها على منع الاشتراك مرة في الوجود ، ومرة ثانية في الكمال ، ومرة ثالثة في القدرة ، ومرة رابعة في الإرادة والمراد (٨٢٣) . فلو قدر الهان لا يخل اما أن يشتركا من كل وجه أو يختلفا من كل وجه أو أن يشتركا من وجه دون وجه . فالحالة الاولى لاتعدد فيها . وفي الحالة الثانية أحدهما حتما ليس الها وهو ما لم يكن واجب الوجود كامل الصفات . وفي الحالة الثالثة يكون تخصيص الاشتراك أو الاتفاق مستندا اليه أو خارجا عنه . فان استند اليه اما أن يكون له بالذات أو بارادة ولا يجوز لذاته والا كان الاشتراك ضرورة ، وان كان بالارادة فهو متحقق دون تخصص وهو محال . وان كان خارجا عنه اما باستناد كل واحد الى صاحبه وهو ممتنع أو أن يكون كل منهما ممكنا وجوده وهو محال (٨٢٤) . فاذا بطلت الاحتمالات كلها في افتراض العكس وهو وجود أكثر من اله ينبت الافتراض الضمني وهو أن الله واحد . وواضح أن الدليل يقوم على برهان الخلف وهو اثبات استحالة الضد وبالتالي يثبت الافتراض . غير برهان بالعكس وليس برهانا بالاصالة . كما أنه يقوم على افتراض الهين اثنين ولا يستبعد وجود أكثر من الهين . فهو انن برهان ينفي الاثنينية وقد لا ينفي التعددية .

وهناك صيغة أخرى للدليل تقوم على الوجود وليس على مجرد الاشتراك العام . فلو قدر وجود الهين ووجود حادث فلما أن يستند اليهما أو الى أحدهما . ولا يمكن الاستناد اليهما معا لانه اما يضاف بجهة الاستقلال أو يضاف اليهما على وجه لو قدر الاول عدم موجود . الاول مستحيل ، واسقاط تأثير واحد ليس أولى من اسقاط الآخر ، وذلك يؤدي انى اسقاطهما معا . والثاني محال لأن ايجاد كل واحد منهما بالارادة والقصد لا بالطبع والذات . فممتنع قصد كل واحد منهما الى الابد ، وبالتالي يستحيل وجود الهين يستند اليهما موجود واحد حادث ، ولا يبقى الا افتراض وجود اله واحد . والدليل على هذا النحو يستبعد افتراض

(٨٢٣) الشرح ص ٢٨٤ — ٢٨٦ .

(٨٢٤) الغاية ص ١٥٣ — ١٥٥ .

الائتينية ولكنه لا يحول افتراض الوجدانية الى حقيقة ، وتبقى الوجدانية افتراضا بلا اثبات . كما أنه لا يستبعد امكانية المشاركة والتسلسل الى ما لا نهاية . ويقوم على افتراض اختلاف المرادات وليس على الاتفاق وهو أليق بالآلهة . واختلاف المرادات يدل على اختلاف المريدن ارادة وليس وجودا(٨٢٥) .

وقد تكون الصياغة صراحة من حيث المراد : فلو وجد الهان لاختلنا . فاذا حقق احدهما مراده لكان الآخر عاجزا . فمحال أن يتم مرادهما معا والا يتم مرادهما معا ، والعجز من سمات الحدوث . وهو الدليل الذي يثبت الله من حيث القدرة والعلم والاختيار(٨٢٦) . والحقيقة أنه دليل يثبت القدرة ولا يثبت الوجدانية . ويتعلق بالمراد أى بالاحكام والنظام واتساق الكون ، بالصفات وليس بالذات . ولهذا قد تعاد صياغة الدليل على التحيز لا على الارادة وبالتالي يقع بين دليل الحدوث ودلالة التمانع . وتتدخل الحركة والسكون مع الارادة . ويأتى ترجيح الارادات وشرط الاستغناء(٨٢٧) .

ويأخذ دليل التمانع صيغة عملية وتظهر صفة القدرة . فلو لم يكن الله واحدا لزم أن لا يوجد شيء من العالم للزوم عجزه . الوجدانية هنا تعنى القدرة ونفى الشرك العلى واشتراك مؤثر أو مرجح آخر . البرهان على الوجدانية فى الخلق . كل شيء فيه يدل على أنه الواحد ولا يخلق الله شيئا الا كان دليلا على وحدانيته . وبالتالي يقترب البرهان الطبيعى من البرهان العقلى . وهذا الدليل أقرب الى اثبات الصانع قادرا أكثر

(٨٢٥) الغاية ص ١٥٣ — ١٥٥ ، الاصول ص ٨٣ .

(٨٢٦) التمهيد ص ٤٦ ، الاصول ص ٨٥ — ٨٦ ، المسائل ص ٣٧٣ ، الارشاد ص ٥٢ — ٥٩ ، المحصل ص ١٤٠ ، التلخيص ص ١٤٠ ، الدر ص ١٥٢ — ١٥٣ ، اللمع ص ٢٠ — ٢١ ، القارى ص ١٣ — ١٤ ، الانصاف ص ٣٤ ، الكفاية ص ٣٩ — ٤٤ ، التفقازانى ص ٥٥ — ٥٨ ، المواقف ص ٢٧٨ — ٢٧٩ .

(٨٢٧) النظامية ص ٢٩ ، النهاية ص ٩١ — ٩٥ .

منه واحدا . يثبت صفة القدر أكثر من اثباته وصف الوجدانية (١٨٢٨) .

وقد يأخذ الدليل صيغة الكمال ؛ فإلله واحد تعنى أن الله كامل ،
فإنوصف يثبت بالصفة ، والأوصاف تستنبط من الصفات . ويقتضى الكمال
نفى التبعض والتجزئة أى المعانى المضادة للوجدانية . كما يتضمن اثبات
العلم والقدرة والحياة كصفات متضمنة فى صفة الوجدانية مع أن الاولى
مجرد تعريفات عن طريق النفى الاصلى والثانية ليست من مستلزمات
الوجدانية كتصور مجرد (٨٢٩) .

والحقيقة أن هذه الصياغات المتعددة لدلالة التمانع اقرب الى
الاتاويل الخطابية منها الى البرهان : لذلك سميت دلالة وليست دليلا
أى مجرد فكرة واحساس وجدانى وليست برهانا . وهى اقرب الى
الخطابة الاقتناعية ، تقوم على العادات والمشاهدات ومجريات الامور .
كما أنه اقرب الى التمرين العقلى المنطقى الذى يقوم على عواطف التأليه .
فالقسمة العقلية الجامعة تستبعد من الاساس كل الاحتمالات المضادة
ولا تبقى الا على ما تقتضيه عاطفة التأليه وهو المؤله الشخص القادر .
كما أنه يقوم فى النهاية على تجريد للدلالة النطقية ومعان عامة للآيات دون
صياغات منطقية محكمة (٨٣٠) .

(٨٢٨) النهاية ص ٩٦ — ٩٩ وعادة ما يستشهد بالبيت الآتى

وفى كل شيء له آية تدل على أنه واحد المثل ج ٢ ، ص ٥٤ .

(٨٢٩) الاصول ص ١٠٦ .

القارى ص ١٧ .

(٨٣٠) مثل « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » يقول الهروى « حجة
اقتناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات . فان العادية
جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحكم » ، الدر ص ١٥٢ —
١٥٣ وأيضا « ومن كل شيء خلقنا زوجين » ، « ولا تدع مع الله اله آخر » ،
« لا اله الا هو » ، « ولعلا بعضهم على بعض » ، المعالم ص ٦٨ —

=

م ٢١ — التوحيد

وقد اتفق جميع الموحدين على دليل التمانع أى استحالة وجود الهين لكل منهما خصائص الالهوية . حتى الثنوية التى اثبتت الهين قديمين فانها تثبت لاحدهما ما لا تثبت للآخر من كل وجه . وحتى الفلاسفة الذين قالوا بأزلية العقل والنفس وسرمدية الحركة لم يثبتوا للمعلول خصائص العلة . وواجب الوجود لذاته لا يجوز أن يكون أجزاء كمية ولا اجزاء ذات قول ولا أجزاء ذات فعل ووجود . فهو واحد من كل وجه . لذلك نفوا الصفات ، وان أثبتوها فبمعنى آخر ينفى التعدد والشركة والتركيب . مع الحكماء وجود الهين لاستحالة وجود واجبي الوجود ، كما أن الوجوب هو المقتضى للتعين فيمتنع التعدد (٨٣١) . والصابئة اثبتت الروحانيين والهيكل أزلية مدبرة للعالم وسموها أربابا الا أنهم لم يصفوها بخصائص رب الارباب . يتوجه دليل التمانع فقط على من يثبت خالقا دون الله أى صفة الخلق وحدها ، اذ ان اخص وصف لله الواحد هى القدرة على الاختراع دون أن يشاركه فيها غيره ، ومن أثبت الشركة فقد أثبت الهين (٨٣٢) .

ومع ذلك فدليل التمانع وصياغاته العديدة لم تقنع المتكلمين ولا الفقهاء ، ولخصوها فى مسلكين ضعيفين للاثبات : الاول انه بفرض الهين تستوى الممكنات ويستحيل الترجيح بلا مرجح ويمتنع وجود مؤثرين عنى أثر واحد فلو أراد أحدهما الحركة لأراد الآخر السكون . فلما أن يحصل مرادهما أو لا يحصل ، وكلاهما محال . واما يحصل مراد أحدهما دون الآخر فيلزم عجزه وبالتالي يكون الاول لها . ومنشأ الخط والغلط هو القول بتصور اجتماع ارادتيهما . والثانى أن الطريق الموصل الى

٧١ ، انظر عرض الدليل ونقده عند ابن رشد فى « مناهج الادلة » ص ١٥٧ — ١٥٩ . رفض ابن حزم دليل التمانع لاثبات الواحد عن طريق الاستدلال نظرا لقيام البرهان على أنه خالق ولا خالق سواه ، وأنه واحد وأن غيره متكثر ، وأنه الاول وغيره يتافى الاول ، الفصل ج ٢ ، ص ١٤٤ .

(٨٣١) النهاية ص ٩٠ — ٩١ ، ص ٩٩ — ١٠١ ، الطوالع ص ١٦٣ ، المواقف ص ٢٧٨ — ٢٧٩ .

(٨٣٢) هذا هو قول أبى الحسن الأشعرى ، النهاية ص ٩٠ — ٩١ .

معرفة البارى ليس الا وجود الحادثات لضرورة افتقارها الى مرجح ينتهى الامر عنده وهى لا تدل على أكثر من واحد . وهو أيضا ضعيف لأنه ينفى وجود الاثنين لا وجود الواحد ، وضعفه فى الحقيقة أنه راجع الى دليل الحدوث أى اثبات وجود الله وليس اثبات وحدانية الله (٨٣٣) .

وعند الأشاعرة لا يستقيم دليل التمانع مع أصول القدرية لان البغداديين منهم يرون أن الصانع ليس بهريد على الحقيقة وأنه يفعل الفعل لإبرادة فكانوا أقرب الى الثنوية . وأما البصريون فمنهم من يرى أن الله مريد بإرادة حادثة لا فى محل وهم بذلك لا ينفصلون عن الثنوية أيضا (٨٣٤) . لا يستقيم الدليل مع أصول المعتزلة لأن لديهم يقع من العباد ما لا يقع من الرب دون أن يتضمن ذلك الحكم بقصوره نظرا لحرية الافعال . لذلك رفض شيوخ المعتزلة التمانع فى آية « لو كان غيبها آلهة الا الله لفسدنا » نظرا لارتباط الموضوع بخلق الافعال . وقد حرصت الحركات الإصلاحية الأشعرية فى التوحيد والاعتزاله فى العدل تبنى دلالة التمانع دون التضحية بخلق الافعال . فالوحدانية لا تقضى على الفعل الانسانى الحر بل هى تأكيد له عندما يصبح الشعور واحدا . واثبات الوحدانية الفردية لا يحيل الحرية الانسانية فالوحدانية صفة للذات أكثر منها صفة للفعل واستعمال الارادتين الالهية والانسانية ليس نقضا للوحدانية (٨٣٥) . والوحدة ثلاثة مستويات ، وحدة الذات بنفى التركيب ، ووحدة الصفات بنفى التشبيه ثم وحدة الافعال أى أن الله هو الفاعل الحق . وهنا يأتى الصدام مع خلق الافعال وحرية الارادة عند المعتزلة . وقد نبهت الحركات الإصلاحية الأخيرة على أهمية التوحيد العملى دون النظرى الذى هو « بحث فلسفى فى الوحدة قلما يحتاج اليه أحد فى هذا العصر » ردا على بحوث القدماء فى الثنوية فى حين أن الآن لا يوجد الا تنطيط النصارى وعقائد الهندوس .

(٨٣٣) الطوالع ص ١٦٣ ، الغاية ص ١٥١ — ١٥٢ .

(٨٣٤) الاصول ص ٨٥ — ٨٦ ، هذه هى ملاحظة البغدادى والجوينى ، الارشاد ص ٥٥ — ٥٧ .

(٨٣٥) النهاية ص ١٠١ — ١٠٢ .

وقد غلب التوحيد العملى على الإشاعة فى خلق الافعال واثبات عبادة الله وحده (٨٣٦) . ظهر الطابع العملى للتوحيد فى العقائد المتأخرة اما عن ابتلاع للعدل فى بطن التوحيد أى ابتلاع الله لكل شىء للعالم وللإنسان أو رغبة فى إعادة الحياة لعقيدة التوحيد أى التوحيد فى العالم ونفى الشرك العملى فيه . فقد سمى المتأخرون توحيد الذات والصفات والافعال توحيداً بحصر وجوب الوجود أو بحصر الخالقية أو بحصر العبودية ، وركزوا على التوحيد الثالث أى توحيد الافعال ونفى الاشتراك فى التأثير والفاعلية وبالتالي تتحول عقيدة الجبر الى عقيدة للتحرر (٨٣٧) . كما يظهر الجانب العملى فى عقائد المتأخرين فى نظرية الاستغناء والافتقار ، استغناء الله عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه اليه ، الله وحده هو الجدير بالعبادة ، لا يستحق أحد الألوهية سواه . وهو نفى كل مظاهر الشرك العملى ، وهو معنى « لا اله الا الله » (٨٣٨) .

٤ — عملية التوحيد : والحقيقة أن التوحيد ليس وصفاً أو صفة أو معنى أو شيئاً بل هو عملية ، اسم فعل من « وحد » « يوحد » ، « توحيداً » . التوحيد ليس مجرد اسم فعل من « وحد » « يوحد » ، « توحيداً » . التوحيد ليس مجرد لفظ أو قضية عددية أو حتى فكرة أو عقيدة بل عملية . اللفظ نفسه « توحيد » يدل على عملية التوحيد وليس على شىء واحد . الواحد ليس وصفاً للشيء بل عملية توحيد . « الله واحد » تعنى أن الله توحيد ، وأسم الفعل يدل على العملية وليس اسم علم يشير الى كائن مشخص (٨٣٩) . فإذا كان التوحيد عند القدماء هو الخبر الصادق أى

(٨٣٦) الرسالة ص ٤١ — ٤٣ ، وتعليق رشيد رضا ص ٤٣ ، الكفاية ص ٣٩ — ٤٤ .

(٨٣٧) الدوانى ج ٢ ، ص ١٢٢ — ١٢٨ .

(٨٣٨) السنوسية ص ٧ .

(٨٣٩) التوحيد فى أصل اللغة عبارة عما به يصير الشىء واحداً كما أن التحريك عبارة عما به يصير الشىء متحركاً ، والتسويد عبارة عما به يصير الشىء أسوداً . ثم يستعمل فى الخبر عن كون الشىء واحداً

انبات شىء وايجاده فجو اذن اثبات خبر أن الله واحد أى أنه عملية برهان
عملى وتحقيق الوجدانية فى النفس ، وحدة الشعور ووحدة الشخصية ،
والوجدانية فى المجتمع ، مجتمع بلا طبقات أو الوجدانية فى الانسانية
مجتمعات بلا قهر أو تسلط أو استقلال بعضها للبعض . لذلك اشتمل
التوحيد عند الاصوليين على قسمين العلم والاقرار ، النظر والعمل ،
البرهان والتحقيق . فالعلم بالله واحدا دون تحقيق الوجدانية بالفعل
علم بلا اقرار . كما فرق الفقهاء بين التوحيد النظرى والتوحيد
العملى (٨٤٠) . وهنا تمحى التفرقة التقليدية بين التوحيد كمال للاعتقادات
وعلم الفقه كعلم للعمليات . علم التوحيد هو عملية التوحيد أو عمل
التوحيد . التوحيد أذن علم وعمل . علم التوحيد هو الأساس النظرى
للعمل ، وعمل التوحيد هو توحيد الشعور ثم توحيد العالم فى نظام واحد
يكون هو نظام الوحي ، فالاشياء هى نظم الاشياء . التوحيد فعل من
افعال الشعور يظهر فيها الشعور ذاته من حيث هو شعور متوحد ،
ومهى لتصور واحد للعالم . التوحيد أذن ليس عقيدة فقط بل عملية
توحيد ، وليس تصورا فقط بل نظام وليس عقيدة فحسب بل شريعة .
والاسم « توحيد » من « تنفيل » يدل على عملية ولا يشير الى جوهر

لما يكن الخبر صدقا الا وهو واحد فصار ذلك كالاثبات فانه فى اصل اللغة
عبارة عن الايجاب . يقال أثبت لهم فى القرطاس أى أوجدته فيه . ثم
يستعمل فى وجود الخبر عن الشيء فيقال ان غلانا يثبت الاعراض أى يخبر
عن وجودها لما لم يكن الخبر عنها صدقا الا وهى موجودة . فأما فى
اصطلاح المتكلمين فهو العلم بأن الله واحد لا يشاركه فيه غيره فيها
يستحق من الصفات نفيا واثباتا على الحد الذى يستحقه والاقرار به .
ولابد من اعتبار هذين الشرطين العلم والاقرار جميعا لانه لو علم ولم
يقر أو أقر ولم يعلم لم يكن موحدا ، الشرح ص ١٢٨ ، الخلاصة ص ٢ ،
التحفة ص ١٢ .

(٨٤٠) التوحيد افراد الخلق بالعبادة ذاتا وأفعالا . قال ابن القيم فى
« مدارج السالكين » : التوحيد نوعان : نوع فى العلم والاعتقاد ونوع فى
الارادة والقصد . ويسمى الاول التوحيد العلمى والثانى التوحيد القصدى
الارادى لتعلق الاول بالاخبار والمعرفة والثانى بالتقصد والارادة ، الكتاب
ص ٢ ، هامش ، شر المقاصد ص ١١٢ .

ثابت كما هو الحال في واحد على وزن فاعل . التوحيد فعل من أفعال الشعور ، يتوحد فيه قواه وأبعاده نحو ماهية واحدة مطلقة وشاملة ، عامة ومجردة ، خالصة ومنزهة . وقد حاولت معظم الحركات الإصلاحية الحديثة إعطاء الأولوية للتوحيد العلى على التوحيد النظري ، وتوجيه النصوص نحو سلبيات الواقع فخرج التفسير مرآة يعكس فيها الواقع نفسه حتى ولو ظلت النصوص متفرقة لا يجمعها جامع واحد ولا تخضع لنظرية واحدة تعطيها أساسها النظري بسلطانها . وفاعلية الايمان التلقائية كافية للتعبير .

وفعل التوحيد فعلان : فعل سلبى ينفى به ما ليس هو التوحيد ، وفعل ايجابى يثبت به ما هو التوحيد . الاول فعل من أفعال الشعور من أجل البحث عن الخالص ، المجرد من الشوائب النفسية والجسدية ، الحسية والعقلية ، التصورية والوجدانية . ومهمة هذا الفعل التفرقة المستمرة بين موضوع العلم وصياغات العلم ، موضوع العلم واحد وصياغاتنا للعلم متغيرة طبقا لتغير تصوراتنا عن موضوع العلم من عصر الى عصر حتى لا يتوقف تقدم العلم ونقع في الدجهاطيقية . لا توجد صيغة نهائية لموضوع العلم بل يتقبل الموضوع صياغات متجددة الى ما لا نهاية . وفي الوقت الذى يتم فيه التوحيد بين موضوع العلم واحدى صياغاته يتوقف العلم ويتحول الى جهل . وهذا يتطلب البحث المستمر عن الخالص ، والذهاب باستمرار الى ما هو أعمق والى ما وراء الظواهر حيث يكن أساس الظاهرة ، وهو الظاهرة الحقيقية وليس مظهرها الجسمى المادى المرئى . ان الحقيقة خالصة ، وهى في نفس الوقت فاعلة وموجودة ومحركة للعالم . لا يعنى الخالص عدم الحركة وعدم التأثير بل يعنى الوجود والباعث وامكانية التحقيق . ولو اختلطت الحقيقة الخالصة لاصبحت مجرد معلومات او على أكثر تقدير مجرد علل ثائية . أما الفعل الايجابى فهو الصياغة المقترحة كبديل عن الصياغات القديمة التى تخلفت عن تقدم الواقع والتى سبقها الواقع بهراحل . وهى أيضا ليست صيغة نهائية لانها ستترك بعد حين الى صياغة أخرى . ولكن الفعل السلبى هو الأساس ، هو محرك التاريخ والباعث على التقدم المستمر ، هو المغير والرافض والمحرك في حين أن الفعل الايجابى هو الحاضر والثابت والسكن . وهذا هو المعنى المعرفى النظرى لشعار « لا اله الا الله »

فالقضية تتكون من قضيتين : سالبة « لا اله » وموجبة « الا الله » .
تظهر السالبة الخالص من الشوائب وتخلص الموضوع من صياغاته .
وتعطى الموجبة آخر صياغة يقبلها العصر الى حين . وكلاهما تعبيران
لعويان عن فعلى الشعور ، السالب والموجب (٨٤١) . وهذا هو معنى
التنزيه والتشبيه . التنزيه نتيجة لفعل الشعور السالب من أجل تطهير
الموضوع من صياغاته الزمانية والمكانية ، والتشبيه هو الوقوف عند
احدى هذه الصياغات باعتبارها تعبيراً عن فعل الشعور الموجب .
فالتنزيه والتشبيه لا يعنيان وجود موضع مشخص بل هما فعلاان للشعور
دون أن يكون لهما أى مضمون .

أما المعنى العملى للشعار فهو تحرر الشعور الانسانى من كل
القيود الاجتماعية والسياسية والمادية . فالفعل السالب يحرر الشعور
من كل صور القهر ، والفعل الموجب يدع الشعور حراً خالفاً مبدعاً .
الاول يحرر الانسان من التبعية للقيم السائدة فى عصره وما به من
تعلقات ، والثانى يجعل الانسان متمثلاً لقيم جديدة ومرتبطة بمبدأ علم .
التوحيد هو بناء الشعور الفردى ، طبيعته وحركته . التوحيد كمعرفة
وكوجود ، كنظر وعمل ، يبدأ من الشعور . التوحيد معرفة فعل نفى الشريك
والضد والمثل ولكنه أيضاً اقرار باللسان وتصديق بالقلب وعمل
بالاركان (٨٤٢) ، وعبرة التوحيد هى الشهادة « لا اله الا الله » . وهى

(٨٤١) كان الاستاذ أبو اسحق الاسفراينى يقول : « جميع ما قال
المتكلمون فى التوحيد قد جمعه أهل الحقيقة فى كلمتين : الاولى اعتقاد
أن كل ما تصور فى الاوهام فإله بخلافه ، والثانية اعتقاد أن ذاته تعالى
ليست مشبهة للذوات ولا معطلة عن الصفات » التحفة ص ٢٣ .

(٨٤٢) « فلها تبين وظهر اعتقاده سئل عن معتقده وقيل : ما المعرفة ؟
وما التوحيد ؟ وما الايمان ؟ وما الاسلام ؟ وما الدين ؟ فقال : أما المعرفة
أن تعرفه بالوحدانية . وأما التوحيد أن تنفى عنه الشريك والامثال
والاضداد . وأما الايمان فإقرار باللسان وتصديق بالقلب بوحدانية
الله . وأما الاسلام أن تعبد الله بالوحدانية . وأما الدين فالثبات على
هذه الخصال الى الموت . « ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبه منه ،
وهو فى الآخرة من الخاسرين » ، البحر ص ٣ — ٤ .

من حيث البناء اللغوي لا تعنى شيئاً لاننا لو استبعدنا النفي « لا » والاستثناء « الا » لبقى اله الله وهو تعريف الشيء بمثله كمن يقول الله الله أو اله اله ، تحصيل حاصل ، الموضوع هو المحول والمحول هو الموضوع ، المبتدأ هو الخبر ، والخبر هو المبتدأ . ومع ذلك فان الشعر ينقسم الى فعل « أشهد » ثم « لا اله الا الله » أى فعل الشهادة وموضوع الشهادة . لا تعنى الشهادة مجرد اعتراف بعدد ، ولا تعنى مجرد اقرار وموافقة وان تكرارها يكشف الاسرار والعجائب كما تقول الأشعرية المزدوجة بالتصوف . تعنى الشهادة شهادة على العصر ، والشهادة على العصر تضحية بالشاهد بنفسه وتحويله الى شهيد (٨٤٣) . الشاهد على عصره هو الشهيد ، والشهداء على عصورهم شهداؤه . الشهادة قول الحق واعلانه حين يصمت الناس ، قول حق في وجه حاكم ظالم فيسقطون شهداء وينالون الشهادة . الشهادة هنا قول وعمل ، ايمان قلبي واقرار فعلى .

لا يظهر التوحيد اذن الا في الشهادة ، والشهادة اعلان التوحيد ، والموحد هو الشاهد على عملية التوحيد أو شهيدها . الشهادة هي التضحية بالنفس والتحول من حياة الفرد الزمنية الى حياة الجماعة

(٨٤٣) « فقد بان لك تضمن كلمتى الشهادة مع قلة حروفها لجميع ما يجب على المكلف معرفته من عقائد الايمان في حقته وفي حق رسله . ولعلها لاختصارها مع اشمالها على ما ذكرناه جعلها الشرع ترجمة على ما في القلب من الاسلام . ولم يقبل من أحد الايمان الا بها . فعلى العقل أن يكثر ذكرها مستحضرا لما حدث عليه من عقائد الايمان حتى يمتزج معناها بلحمه ودمه فانه يرى من الاسرار والعجائب أن شاء الله ما لا يدخل تحت حصر » السنوسية ص ٨ ، انظر أيضا الفصل الحادى عشر ، النظر والعمل ، كان الحسين وأبو ذر وعبد القادر عودة وشهدى عطية وسيد قطب وشهداء المقاومة الفلسطينية شهداء على عصورهم .

الإبدية (٨٤٤) . وتبدأ الشهادة بعملية الرفض المعبر عنه بحرف النفى « لا » . الشاهد هو الرفض ، الراضى لجميع آلهة العصر . جميع أنواع الطاغوت ، وثتى مظاهر السيطرة وصنوف القهر والغرور . الشاهد هو الرفض وليس الموافق أو الراضى أو القانع أو التابع أو الخانع أو المستسلم . ولما كانت الشهادة ليست قولاً بل عمل فإن حياة الإنسان كلها قد تنتهى قبل أن يرفض المتوحد آلهة العصر . ومعنى التشهد اذن صراع الانسان مع الآلهة . آلهة العصر ، دون اثبات شيء ، الآلهة المنفى هو اله العصر . وقد تنقضى الحياة قبل اثبات « الله » . وهنا يأخذ التنزيه والتشبيه معنى عملياً ، التنزيه هو النفى والتشبيه هو الإثبات . يتحول فعلاً النفى والإثبات من مستوى التوحيد النظرى الى مستوى التوحيد العملى ، ويصبح التوحيد فعلاً مزدوجاً للشعور ، فعل النفى المعبر عنه بحرف النفى « لا » ، نفى آلهة العصر ، وكل ما يكبل حرية الإنسان ، ونقاء ضميره ، وصحة قلبه ، وحرية إيمانه ، وفعل الإثبات المعبر عنه بالاستثناء « الا » ، اثبات الآلهة الواحد القهار الذى يتساوى أمامه الجميع . التوحيد حرية الشعور التى تمتد الى حرية العالم . « لا اله الا الله » اذن منهج حياة ، حرية البشر ، حرية الضمير البشرى ،

(٨٤٤) فى هذا المعنى يقول اقبال :

ما السيف فيه حاكم بين الامم	الشيخ افتى انه عصر القلم
فى مسجذ قد صار من لغو الكلم	أما درى الشيخ بأن وعظه
بل قلبه من لذة المسوت حرم	فما ترى السلاح كف مسلم
فكيف ميتة الشهيد يفتنم	من قلبه يهاب موت كافر
من كفه سيل فى العالم دم	فعل من ترك الحياة طاغيا

ضرب الكلم ص ١٧ ، أنظر أيضاً دور الشهيد فى اثبات صدق فهم النصوص الدينية بل وصحتها التاريخية فى الجزء الثانى من رسالتنا الثانية La Phénoménologie de l'exégèse وأيضاً سيد قطب : معالم فى الطريق ، لا اله الا الله منهج حياة ص ٩٢ - ١٠٧ . أنظر أيضاً مقالنا « لماذا يعنى : أشهد أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله » فى « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ ج٤ فى اليسار الدينى » .

دفع الاكراه عن الناس في الايمان وفي الفعل (٨٤٥) .

والوحدانية تجربة نفسية واجتماعية وسياسية وتاريخية وفنية أى تجربة انسانية عامة في الوحدة وافضليتها على التعدد والكثرة ، وحدة الهدف ، وحدة الصف ، وحدة المصير ، وحدة الوطن ، وحدة الشعب ، وحدة الثقافة ، وحدة البشرية . لا يثبت هذا الوصف موضوعا في الخارج بقدر ما يعبر عن مطلب انساني . ففي التجربة ، الوحدانية أكثر قيمة من الثنائية والتعدد . الحب واحد ، والاب واحد ، والام واحدة ، والنفس واحدة ، والحقيقة واحدة ، والاول واحد ، لذلك كان الرب واحدا . الوحدة أكثر حقيقة من الاثنينية أو الكثرة ، وهى وحدة لا تتجزأ ولا تتبعض . التجزؤ يدل على التركيب ، والتركيب يدل على وجود وحدة فردية سابقة عليه . وطالما كانت الوحدة مطلب كل الفلاسفة يبحثون عنها وينتهون الى مذاهب في الوحدة ، في المعرفة أو في الوجود أو في الاخلاق أو في السياسة أو في الجمال . تقوم الحياة الانسانية بكل جوانبها على الوحدة ، وحدة الشعور في الاحساس والعمل والسلوك الاجتماعى . الشعور الواحد هو أساس الراحة النفسية الداخلية ، وتحقيق الوحدة الداخلية شرط تحقيق الوحدة الخارجية . وكل الادلة التى قدمت لاثبات الوحدانية هى عمليات شعورية خالصة يساعدها تحليل العقل ولا تثبت شيئا في الخارج . التوحيد حقيقة الحياة ، اذ تقوم الحياة الانسانية الكاملة على التوحيد بين قوى الشعور ، القول والعمل والوجدان والفكر . ويقوم التغيير على التوحيد بين النظر والعمل . وتقوم الحياة الاجتماعية على التوحيد بين الفرد والجماعة ، وتقوم الحركات الوطنية على التوحيد بين الاحزاب ،

(٨٤٥) في مجتمعاتنا المستسلمة للقهر خرج كثير من النكات الشعبية تعبر عن هذه الحالة من الاستسلام وتحويل الانسان الى مجرد آلة تطيع وتوافق ولا تقول لا باستثناء الكلب الذى يهز ذيله أو مساحة الزجاج الامامى للعربة أو رفض فتح الفم لطبيب الانسان خشية الكلام . أما الانسان فغير قادر على أن يقول لا . كما خرجت بعض الاعمال الفنية بهذا المعنى مثل مسرحية « الرجل الذى قال لا » .

وتقوم الدول القومية على التوحيد بين الدويلات (٨٤٦) .

التوحيد اذن مشروع يتحقق . لم يحدث بعد في جيلنا كما حدث عند القدماء ولكنه يمكن أن يحدث ، فهو في نطاق الممكن وليس في نطاق الواقع . عملية التوحيد هى تحويل هذا الممكن الى واقع . التوحيد ليس شيئا معطى جاهزا كاملا بل هى مجرد امكانية تحقق . وبالتالي فان نظرية أحكام العقل الثلاثة هى فى نفسها نظرية أحكام الوجود الثلاثة . كانت الاولوية عند القدماء لطرفي الاستحالة والوجوب ، ولم يكن الامكان الا طرفا ضعيفا لا يضم الا الرؤية عند المتقدمين أو الفعل والترك عند المتأخرين . المستحيل هو المفارقة بين الوحي والعالم ، الفصل بين المثال والواقع . والممكن هو التوحيد بينهما كمشروع تحقق ، والواجب هو الفعل الانسانى القادر على تحويل هذا الممكن الى واجب ، والمستحيل هو الرضا بالضميم والقهر والذل والاستكانة أى توقف المشروع عن الحركة والتحقق . وهناك فرق بين الوجود والايجاد . التوحيد عملية ايجاد وليس اثبات وجود . التوحيد يمكن أن يوجد ولا يوجد بالضرورة . الامكان اذن هو المقولة الرئيسية فى أحكام الوجود الثلاثة ، هو المحرك للاستحالة والوجوب . فلا مستحيل ولا واجب بدون الامكان .

وعملية التوحيد هذه يقوم بها الانسان . وقد تحدث العملية فى انسان دون آخر . التوحيد اذن فردى فى أول لحظة فى تحققه وليس عاما ، اختيار حر للفرد وليس حتما على كل فرد . وقد يحدث التوحيد عند الفرد فى لحظة من حياته دون لحظة أخرى . ليس التوحيد فقط فرديا بل هو وقتى ولحظى يظهر فى القدرة على اخذ القرار فى اللحظات المصرية وفى ابداعات اللحظات المتميزة . ليس التوحيد باقيا الى الابد ،

(٨٤٦) تحققت الوحدة الايطالية والوحدة الالمانية باسم التوحيد . والعالم العربى أو الاسلامى فى حركة نحو الوحدة يقترب من التوحيد . وأصبح شعار الوحدة أحد شعارات المشروع القومى المعاصر . التوحيد بين أفراد الأسرة مطلب انسانى ، ونصيحة الأب المحتضر الى أبنائه بكسر العصى الواحدة بعد الاخرى ثم محاولة كسرها مجتمعة مثل يقوم على التوحيد .

بل قد ينقطع بانقطاع الفعل وتوقف العملية . فالمستقبل ليس مجرد افتراض بأن التوحيد سيكون الى الابد بل ترقب وتخطيط واعداد وتحويل الممكن الى واقع من خلال الفعل .

« والتوحيد اجتماعي ، توحيد الطبقات ، توحيد الامم والشعوب ، توحيد الانسانية . الفرق شاسع بين الطبقات الكاذبة والاقليات المسيطرة ، وشاسع بين الامم المغلوبة المقهورة والامم الغالبة القاهرة ، شاسع بين الاغنياء والفقراء ، بين البيض والملونين ، بين الشعوب التاريخية والشعوب اللاتاريخية بين الشعوب غير الاوروبية والشعوب الاوروبية . يعنى التوحيد الغاء الفصم في روح المجتمع وروح العالم حتى يتم التوحيد بين الطبقات ، وبين الشعوب ، وبين المم . وذلك لا يتم بعملية التوحيد من خلال الافراد ، وتحويل الوعي الفردي الى وعي اجتماعي ثم تحويل الوعي الاجتماعي الى وعي حضارى تاريخي(٨٤٧) . وبالتالي فلا حاجة الى اثبات التوحيد في مكان او في كل مكان او في لا مكان . التوحيد هو حركة التاريخ ومصير البشرية(٨٤٨) . التوحيد ليس اقرارا نظريا بل عملية تحقق . وليس تشخيصا لذات يمكن اثبات وجودها بالبراهين العقلية بل عملية يقوم بها الانسان مدى حياته بتوحيده بين نظام الوحي ونظام العالم واقامته مدينة الله على الارض . ولا يتم ذلك عن طريق انشاء حكم الهى في دولة وضعية لا نزولا من النص الى الواقع بل باعلاء نظام العالم تدريجيا حتى يتحد مع نظام الوحي أو بتطوير الدولة القائمة وجعلها أكثر قربا من نظام الوحي صعودا من الواقع الى النص (٨٤٩) . يظل الوحي من جانب المعارضة والرقابة على الدولة لا من جانب السلطة

(٨٤٧) انظر بحثنا « من الوعي الفردي الى الوعي الاجتماعي » ، دراسات اسلامية .

(٨٤٨) ويظهر ذلك بوضوح في « رسالة التوحيد » لمحمد عبده في شرح الرسالة والنبوة .

(٨٤٩) انظر بحثنا « الاصولية الاسلامية ، دراسة في التحقيقات » ، وأيضا « كيف يمكن تطوير فكر الاخوان المسلمين ؟ » وأيضا « ضرورة الحوار » « الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ » ج ٤ في اليسار الدينى .

الثمة وتبرير قراراتها (٨٥٠) . ولما كان التوحيد يحتاج الى طرفين :
الوحى كنظام مثالى للعالم والواقع الطبع لتوجيه الوحى ، عملية التوحيد
اذن هى تحويل الوحى من مجرد امكانية نظرية الى نظام للعالم . ولما
كان العالم بطبيعته يتجه نحو الكمال كُن الوحى هو كمال العالم وازدهار
الطبيعة . ويتم التوحيد من خلال التنظيم السياسى الذى بواسطته يتم
التوحيد بين نظام الوحى ونظام العالم . التوحيد يصب فى المسألة
السياسية ، وهو الاساس فى نشأة علم أصول الدين ، السياسة بداية
التوحيد ونهايته ، منبعه ومصبه . التوحيد موضوع للتنظيم السياسى .
لذلك فان الفقهاء من أوائل الموحدين بتفكيرهم السياسى وان لم يصوغوا
نظرية عقلية فى الصلة بين الذات والصفات كما هو الحال فى علم الكلام .
وظيفة التوحيد تجنيد الجماهير ، وهو ما عبر عنه المتأخرون انشائها
بامتزاج التوحيد باللحم والدم . فقد حول التوحيد القبائل العربية المتنافرة
الى أمة ثم أطلقها فى التاريخ فقصت على أعظم امبراطوريتين قديمتين ،
الفرس والروم وورثتهما ، وامتدت غربا وشرقا ، شمالا وجنوبا ، موحدة
بين الشعوب ، ومساوية بين الأمم . وقد استطاع التوحيد من جديد تجنيد
الجماهير كما حدث فى جيلنا فى الثورة الاسلامية فى ايران وفى الجماعات
الاسلامية المعاصرة فى مصر وشتى أرجاء العالم الاسلامى (٨٥١) .

(٨٥٠) أنظر مقالنا « الاسلام والمعارضة » فى « الدين والثورة فى مصر
١٩٥٢ — ١٩٨١ » ج ٤ فى اليسار الدينى .

(٨٥١) ذكر لفظ الواحد فى القرآن ومشتقاته ٦٨ مرة ، « وحده » ٦ مرات
صفة لله ، « واحد » ٣٠ مرة ، « واحدة » ٣١ مرة ، « وحيدا » مرة
واحدة . وتجمع كل استعمالات « وحده » الست الى استحالة الشرك
العملى مثل « قالوا أجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا »
(٧ : ٧) ، « وإذا ذكرت ربك فى القرآن وحده ولوا على أدبارهم
نفورا » (١٧ : ٤٦) ، « وإذا ذكر الله وحده أشمأت قلوب الذين لا يؤمنون
بآخرة » (٣٩ : ٤٥) ، « ذلكم بأنه اذا دعى الله وحده كفرتهم » (٤٠ :
١٢) ، « غلبا رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده » (٤٠ : ٨٤) ، « وبدا
بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبدا حتى تؤمنوا بالله وحده » (٦٠ :
٤) ، أما صفة واحد فهى تشير الى الله ٢٢ مرة والمرات الثماني
الباقية الى الاب أو الام أو الاخ والاخت فى الميراث أو الى الزانى والزانية
أو الى الرسول كيشر أو الى الاشياء مثل الباب والماء والثبور والطعام .

لقد نشأ التوحيد النظري القديم كنظرية فى الذات والصفات والافعال لأن التوحيد العملى كان قد تم . لم تكن هناك خطورة على الارض وعلى الشعب فقد كان المجتمع منتصرا ولكن الخطورة كانت على الفكر فى بيئة تداخلت فيها النظريات والعقائد وانتشرت عليها الديانات والمذاهب . فكان لابد من قيام التوحيد كنظرية فى مواجهة العقائد النظرية المضادة . قام التوحيد القديم فى اذهان المتكلمين بمهمة حضارية صرفة ، فقد كانت الحركة الكلامية تدبها حركة حضارية . أما عملية التوحيد فقد تمت ايام البعثة الاولى فى التوحيد بين الوحي ونظام العالم . لذلك لم تظهر نظرية الذات والصفات والافعال بل ظهر الله من خلال الفعل والسلوك فى

فأله واحد . أما الصفة المؤنثة واحدة فتسعة منها للامة وخمسة منها للنفس وعشرة منها ليوم القيامة : صيحة (خمس مرات) ، زجرة (مرتان) ونقمة ، ودكة وواحدة ، كل منها مرة . أى أن الصفة لله وللامة وللنفس وللقيامة . لله والشعب والفرد والتاريخ . وحدانية الله تظهر فى وحدانية الامة ووحدانية النفس ووحدانية المصير . فمثلا « كان الناس امة واحدة » (٢ : ٢١٣) ، « ما كان الناس الا امة واحدة فاختلّفوا » (١٠ : ١٩) ، « ان هذه امة واحدة وأنا ربكم فاعبدون » (٢١ : ٩٢) ، « وان هذه امة واحدة وأنا ربكم فاتقون » (٢٣ : ٥٢) ، وباقى استعمالات الصفة المؤنثة للحيلة والجملة والعظمة . والوحدة لا تنفى التعدد السليم الصحى الفعال . التعدد فى مواجهة الاعداء « لا تدخلوا من باب واحد ودخلوا من ابواب متفرقة » (١٢ : ٦٧) ، والتعدد فى الزرع « يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض فى الاكل » (١٣ : ٤) ، والتعدد فى اللغات والعادات والتقاليد للتعارف والتبادل والائتراء المشترك « ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة ولكن ليبلوكم فيها آتاكم » (٥ : ٤٨) ، « ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ولا يزالون مختلفين » (١١ : ١١٨) ، « ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة » (١٦ : ٩٣) ، « ولو شاء الله لجعلهم امة واحدة » (٤٢ : ٨) ، « ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة ومعارج » (٤٣ : ٣٣) . والتعدد فى نزول الوحي طبقا للمراحل ولاسباب النزول « وقال الذين كفروا لولا انزل عليه القرآن جملة واحدة » (٢٥ : ٣٢) ، بل ان العاصى سيقف وحيدا امام الله الواحد « ذرني ومن خلقت وحيدا » (٧٤ : ١١) اعتزازا بالوحدانية لله وللانسان .

الجهاد والاستشهاد(٨٥٢) . وبعد ما نقص الجهد ، وفتر العزم ، ظهر التوحيد بالمعنى النظرى لا من وضع شك أو زندق أو دساس فالامر منعلق بنكوص الفعل فى الامة لا بسوء نية الحساد والطاعنين والحاقدين والموتورين . وهو المعنى الذى يقصده الفقهاء بقولهم ان هذه المشكلة لم تكن مثارة فى العصر الاول ولم يسأل أحد عليها(٨٥٣) .

واذا كانت الذات هى التعبير عن المجتمع المنتصر وتركز القوة والحق كليهما فى الذات المشخصة اعلانا عن ثبات المجتمع واستقراره وصلابته وفتوحاته وانتصاراته وبأسه وقوة الحاكم وسيطرته وازدهار رأس المال وتراكمه فانها تحولت الآن الى بقاء الحاكم دون المحكوم والى بأس وقهر لفرد واحد دون انتصار أو فتح لامة . بقيت الذات القديمة اننى عبرت عن مجتمع الانتصار دون أن تتغير فى مجتمع الهزيمة فاعتمد عليها الحكام ضد الشعوب واصبحت الذات المشخصة تعبر عن تشخيص

(٨٥٢) ينشد اقبال واصفا هذا التحول فى التوحيد قائلا :

قوة كان فى الحياة على الارض	فصار التوحيد علم الكلام
رده فى الفعال غير مضيء	جهلنا اليوم ما لنا من مقام
قائد الجيش ! قد رأيت غمودا	من هو الله ما بها من حسام
ما درى شيخ أن توحيد فكر	دون فعل يعد لفو كلام
يا اماما لركعة كيف تدرى	فى السورى ما امامة الاقوام
ضرب الكلم ص ١٥ ، انظر أيضا « التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم » .	

(٨٥٣) « وقد كان الاوائل من الصحابة والتابعين لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبى وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنيين عن تدوين العلمين وترتيبها ابوابا وفصولا ، وتعزيز مباحثها فروعا واصولا الى أن حدثت الفتن بين المسلمين ، وغلب البغى على أئمة الدين ، وظهر اختلاف الآراء ، والميل الى البدع والاهواء ، وكثرت الفتاوى والواقعات ، والرجوع الى العلماء فى المهمات . فاشتغلوا بالنظر والاستدلال ، والاجتهاد والاستنباط ، وتهيد القواعد والاصول ، وترتيب الابواب والفصول ، وتكثير المسائل بأدلتها ، وايراد الشبه بأجوبتها ، وتعيين الاوضاع والاصطلاحات ، وتبين المذاهب والاختلافات ، شرح التفقاتانى ص ٩ .

العواطف . الانسانية ومظاهر الوجود الانسانى وتستعمل كمشجب تعلق عليه الصفات كالشمس والنجوم أو الحاكم والبلاط أو الرئيس والوزراء أو الدائرة والمحيط أو الجوهر والاعراض أو البطل والمهتلين . وقد حدث ذلك فى التشبيه والتنزيه على السواء . ومنها نشأت نظرة مادية فى الانفعالات لا تختلف عن التجسيم وأصبحت تعبيرا ماديا عن بيئة اجتماعية . وهى فى نفس الوقت نظرة تطهيرية فى الفضيلة واعتبارها خارج العالم وليست داخله كنوع من التعمية على ما يحدث فى الواقع . كما حدث فى التنزيه فأصبح الخالص غطاء للمادى ، والصورى تعمية عن الحسى . وتجاوز اللغة كوسيلة للتعبير ، وأنكرت دور الصور الفنية كوسيلة للاتصال ، وانتقلت من اللغة الى الشئ ، ومن الصور الى الجسم تأكيدا للنظرة الشيئية كما حدث فى التشبيه الحسى أو فى التشبيه الصورى أى التنزيه . فاذا كان التوحيد القديم قد بدأ بالوجود فى التأليه والتجسيم ثم أصبحت ماهيته فى التنزيه وانسانيا فى التشبيه ثم مطلبيا خلقيا واجتماعيا وسياسيا عند المصلحين يكون التوحيد فى حقيقة الامر وظيفة فردية واجتماعية وتاريخية يقوم بها الانسان فى دعوته للتوحيد بين الفكر والواقع بتحويل الوحى كنظام مثالى للعالم (٨٥٤) .

ولم يظهر تطور التوحيد من الوجود الى الماهية الى المطلب فى علم الكلام فحسب بل ظهر أيضا فى العلوم العقلية والنقلية الاخرى وكان كل واحد منها يمثل تصورا معينا للتوحيد كبناء رياضى لا كتطور . فالتوحيد كماهية يمثل علم الكلام بصرف النظر عن اتجاهاته . التوحيد على مستوى الماهية هو الذى بقى خاصة فى التنزيه لان التوحيد على مستوى الوجود انزلق الى التأليه والتجسيم ولم يبق فى العصور الاولى . ولكن حتى هذا المكسب تحول الى خسارة عندما انقلبت الماهية الى شخص ، والصورة الى مادة ، والعقل الى انفعال . والتوحيد كوجود تمثله علوم الحكمة بعد ان تحولت « الثيولوجيا » الى « انطولوجيا » ، وتحول التوحيد

(٨٥٤) انظر رسالتنا الاولى Les Méthodes d'Erégèse, P. 420 - 28. وأيضا مقدمتنا لكتاب الوجود والماهية فى « نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط » ص ٢٢٣ — ٢٢٨ .

من نظرية في الماهية الى نظرية في الوجود « واجب الوجود » . ولكن تحول هذا المطلب أيضا الى خسارة عندما تحول الوجود الى شيء فضاء هذا الاحساس بالوجود ولم تبق الا الرغبة في المادة الحسية وأصبح الله وحده هو الموجود وغيره غير موجود ، هو وحده الموجود المستقل وكل ما سواه موجود تابع حتى تحولت حياتنا كلها من الاستقلال الى التبعية . والتوحيد كمطلب تمثله علوم التصوف بعد أن تحول التوحيد من الماهية الى الوجود ، ومن الوجود الى المطلب ، وأصبح نزوعا انسانيا ومطلباً للكمال ، ينكشف في التجربة ، ويظهر كبناء للحياة الفردية والكونية . ثم تحول هذا المكسب أيضا الى خسارة عندما أصبح المطلب مجرد انفعال ونزوع غريزي أو الوقوع في عالم التمني ، وفقدنا التجربة الشعورية التي يمكن تحليلها بالعقل وصدورها عن العالم . وأخيرا التوحيد كوظيفة ظهر في علم أصول الفقه بعد أن تحول المطلب الفردي الباطني الى وظيفة اجتماعية وسياسية فأصبح التوحيد دفاعا عن مصالح الامة بتحويل الشريعة الى نظام مثالي للعالم ووصف للسلوك وتقنين للانفعال واتجاه نحو العالم وبناء الدولة . ولكن تحول هذا المكسب أيضا الى خسارة وذلك بتقليص أصول الفقه في الفقه وضمور الوظيفة في قانون الاحوال الشخصية وتوجه التشريع ضد الطبيعة وليس نابعاً منها فوقعنا في المحرمات دون المباحات ، وتحول التشريع الى ردع وعقاب دون أخذ حقوق وأداء واجبات ، وصال في الشعارات والعبادات ، وأسقط تغيير الواقع والثورة على الاوضاع من الحساب . وغاب فقهاء الثورة الذين يقولون كلمة حق في وجه سلطان جائر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وينصحون في الدين ولم يبق ظاهراً الا فقهاء السلطان أو فقهاء الحيض والنفاس (٨٥٥) .

(٨٥٥) التراث والتجديد ، وقفنا من التراث القديم ص ١٧١ — ٢٠٢
وأيضا « كلمة حق يراد بها باطل » في « الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ » ج ٤ في اليسار الديني .

الفصل السادس

الوعى المتعین (الصفات)

أولا : أحكام الصفات .

١ - مقدمة . بعد الوعى الخالص وهو الذات التى تتسم بأوصاف ست : الوجود ، والعدم ، والبقاء ، والمخالفة للحوادث ، والقياس بالنفس ، والوحدانية ، ينتشر هذا الوعى خارجة ويتحقق درجة أكثر ويصبح الوعى المتعین أو الشخصية الانسانية . ويتصف بصفات سبع : العلم ، والقدرة ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والارادة .

وأحكام الصفات واحدة بالرغم من تعدد الصفات . والحديث عن الصفات هو حديث عنها كلها فى مسائلها العامة قبل أن يكون حديثا عن كل صفة على حدة ، الواحدة تلو الأخرى . فاثبات العلم يدخل فى اثبات الصفات أو نفيها أكثر من دخوله فى صفة العلم . وقدم الكلام يدخل فى قدم الصفات أو حدوثها أكثر من دخوله فى صفة الكلام (١) . فبعد ذكر الصفات الواحدة تلو الأخرى ومعنى أحكام الصفات يذكر اثبات العلم بها واثبات قدمها كمسائل مشتركة بينها جميعا . وقد تظهر

(١) لاثبات أحكام الصفات ، الارشاد ص ٦١ - ٧٧ ، اثبات الصفات واثبات قدمها ص ٧٩ - ٩٩ ، القطب الثانى ، فى الصفات السبع وما يختص آحاد الصفات وما تشترك فيه ، الاقتصاد ص ٤٤ - ٨٢ ، أحكام الصفات وهى أربعة ص ٦٩ - ٨٢ ، ويتشعب عنه أمران ١ - ما به تختص آحاد الصفات . ٢ - ما تشترك فيه جميع الصفات ، الاقتصاد ص ٨٣ .

أحكام الصفات بعد الصفات عندما تنصدر الصفات على الذات (٢) .
تظهر أحكام الصفات اذن مرة قبل تعدادها واحدة واحدة ، ومرة أخرى
بعد الصفات كعامل مشترك بينها (٣) . والحقيقة أن أحكام الصفات
تتجاوز الصفات ومساائلها كلا على حدة ، فهي أحكام عامة تشملها كلها
يتفق عليها الجميع أو يقع فيها الخلاف ثم تكون كل صفة مسألة تطبيقية
للحكم العام . يمكن اذن اثبات الصفات بوجه عام أو نفيها بصرف
النظر عن صفة بعينها ولو أن الصفة المفصلة عند القدماء هي صفة
العلم للتمرين عليها وضرب المثل بها على اثبات العلم تتلوها القدرة
ثم الحياة ثم باقى الصفات الأربع . وبالرغم من اعتراض بعض القدماء
من أن اثبات أحكام الصفات أولا ثم التوصل منها الى اثبات العلم
بالصفات ثانيا مسلك ضعيف سلكه عامة الاشاعرة الا أنه اقرب الى
انعقل . اذ يرد الحكم العام قبل الخاص ، وتثبت الصفات أولا كبداية
واساس قبل أن تثبت صفة العلم أو كل صفة على حدة (٤) . وإذا أتت
أحكام الصفات قبل الصفات فان ذلك يقتضى أن تكون أعرف منها فلا يصح
تعريف المعرف بأقل منه وضوحا . العام قبل الخاص ، والاساس
قبل المؤسس ، وعلم الاوليات سابق على كل العلوم .

ماذا تعنى أحكام الصفات ؟ الصفة عند الاشاعرة هي ما قامت
بالشئ ، والوصف قول الواصف الدال على الصفة (٥) . وأحكامها ليست
أحوالا أو صفات بل اقرب الى الاسس العقلية التى تحدد علاقات
الصفات بعضها ببعض وعلاقاتها بالذات . هي وجوه واعتبارات أى منطق

(٢) فى كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات ، الشرح ص ١٨٢ — ٢١٣ .

(٣) المسائل تبدأ بالصفات أولا ثم بعدها تأتى المسائل المشتركة دون
فصل بينهما ، النهاية ص ٣٦٠ — ٣٧١ .

(٤) الغاية ص ٤٤ .

(٥) الانصاف ص ٢٧ .

وأحكام تفضايا (٦) . وهناك طريقان لإثبات أحكام الصفات . الأول النظر والاستدلال والثاني الضرورة والبديهة ، وكلاهما قسمان للعلم . ويلاحظ هنا عدم وجود فجم خبري سمعى لأنه ليس برهانا قطعيا ولا يولد الا الظن ، والبرهان لا يكون الا يقينيا (٧) .

ولم تظهر أحكام الصفات العامة الا ابتداء من القرن الخامس عندما قل التعادل مع كل صفة على حدة وزاد الاحكام العقلى لادراك المسألة ككل . وهناك احكام ثلاثة طبقا لصياغة مسألة الصلة بين الذات والصفات وبعد حصر الصفات في سبع وتميزها عن الاوصاف الستة : حكم الاثبات والنفي ، وحكم المساواة والزيادة (الهوية والغيرة) ، وحكم القدم والحدوث . وقد يضرب المثل بصفة مختارة لبيان كل حكم ، العلم والقدرة بالنسبة لحكمى الاثبات والنفي ، والمساواة والزيادة ، والكلام لحكم القدم والحدوث . واحيانا تظهر الاسماء مع الصفات وتكرر المسائل من جديد مما يدل على نقص الاحكام النظرى والتميز بين الاحكام العامة ثم الاحكام الخاصة في موضوعات تطبيقية (٨) . وقد تتداخل الاحكام الثلاثة ، ويستنبط أحدها من الآخر نظرا لوجود نسق عام يحكمها كلها . وهو السبب في اثاره سؤال : هل اثبات الصفات أو نفيها نتيجة لإثبات قدمها أو حدوثها أم أن إثبات قدم الصفات وحدثها نتيجة لإثبات الصفات (٩) ؟ لذلك يكفى أحيانا بذكر حكيم دون

(٦) اختلفت المعتزلة في أحكام الذات هل هي أحوال الذات أم وجوه واعتبارات ؟ قال أكثرهم هي أسماء وأحكام للذات وليست أحوالا وصفات كما في الشاهد من الصفات الذاتية للجوهر والصفات التابعة للحدوث ، النهاية ص ١٨٠ .

(٧) النهاية ص ١٧٠ .

(٨) الفقه ص ١٨٤ — ١٨٥ .

(٩) في « اللع » اثبات الصفات ونفيها نتيجة لإثبات قدمها أو حدوثها ، اللع ص ٢٥ — ٣٢ .

الثالث (١٠) . وقد بدأ القدماء بالاحكام المرفوضة وهى النفس والهوية والحدوث ونحن نبدأ بالمذاهب المرفوضة أيضا ، الاثبات والقرينة والقدم (١١) .

٢ — **الاثبات والنفى** . وقد يبدأ القدماء فى العادة بحكم المساواة والزيادة قبل حكم الاثبات والنفى فى حين أن حكم الاثبات والنفى هو الحكم الاولى بعده يأتى حكم المساواة والزيادة أو حكم الحدوث والقدم . فاعتبار الصفات زائدة على الذات اثبات لها ، واعتبارها عين الذات نفى لها . اثبات الصفات وقوع فى التشبيه ونفيها اثبات للتنزيه . تعنى الصفات هنا الصفات الحسية التى يشارك فيها الانسان ويقوم اثباتها على التضحية بالتنزيه من أجل اثبات الصفات وتفادى اثبات ذات خالصة مجردة لا طعم ولا لون ولا صفات ولا أفعال لها . ونظرا لاهمية الحكم فان اثبات الصفات يظهر أحيانا كعنوان للموضوع وليس مجرد مسألة حكم فى الصفات (١٢) . ونظرا لاهمية اثبات الصفات

(١٠) « فى اثبات العلم بأحكام الصفات العلى ، النهاية ص ١٧٠ — ١٧٩ ، فى اثبات العلم بالصفات الازلية ، ص ١٨٠ — ٢١٤ ، فى اثبات العلم بأحكام الصفات العلى ، قد شرع المتكلمون فى اثبات العلم بأحكام الصفات قبل الشروع فى اثبات العلم بالصفات لان الاحكام الى الاذهان أسبق . والمخالفون من المعتزلة فى اثبات الصفات يوافقون فى أحكام الصفات ، ص ١٧٠ .

(١١) « ونحن الآن نبتدىء بمعتمد أهل التعطيل وننبه على وجه ابطاله ثم نذكر بعد ذلك مستند أهل الحق » ، الغاية ص ٣٨ .

(١٢) نظرا لاهمية الموضوع يعقد له باب خاص ، باب الرد على الجهمية فى نفيهم علم الله وقدرته وجميع صفاته ، الابانة ص ٣٩ — ٤٤ ، اثبات أسماء الله وصفاته ، الاتصاف ص ١٩ ، باب القول فى اثبات العلم بالصفات ، « قل هو الله أحد » اشارة الى الوجود ونقض على المعطلة والباطنية ، البحر ص ٣ ، فى اثبات الصفات وابطال تعطيل من ذهب الى نفيها ، الغاية ص ٢٥ ، فى اثبات الصفات النفسية ، الغاية ص ٣٨ — ٥١ ، اثبات الصفات خلافاً للاشعرية ، الكتاب ص ٥ ، اثبات الصفات خلافاً للاشعرية المعطلة ، الكتاب ص ٣٧ ، باب من جحد شيئاً من الاسماء والصفات ، عدم الايمان بجحد شيء من الاسماء والصفات ، الكتاب ص ١٣٠ — ١٣٢ ، ومما أجمعوا عليه (المشبهة) اثبات الصفات فالبارى عالم بعلم قادر بقدرة .. الخ . الملل ج ٢ ، ص ١٩ .

سمى أهل السنة والاشاعرة الصفاتية وهو لقب اعطوه هم لانفسهم في مقابل اعطائهم لنفاة الصفات لقب المعطلة ، واستعملت الالقاب كسلاح ضد الخصوم وللدفاع عن الذات (١٢) . غنى الصفات وصف للخصم واتهام له بالتعطيل في مقابل مدح الذات وتعظيمها واعطائها لقب الصفاتية . ونظرا لاهمية اثبات الصفات أصبح التوحيد مرادفا له (١٤) . وعند بعض الحركات الاصلاحية الحديثة التي اقتربت من المعتزلة وظلت اشعرية في التوحيد اعتزالية في العدل لا تثبت الصفات بما فيه الكفاية وتكون اقرب الى النفى ولكن مع الاصرار على التنزيه وعدم الوقوع في التشبيه الذى هو في العادة نتيجة طبيعية لاثبات الصفات . فثبتت الصفات وتنفى الكيفية فيكون لله سمع لا كسمعنا وبصر لا كبصرنا أى تحصيل حاصل ، خطوة الى الامام وخطوة الى الخلف ، اثبات الشيء ونفيه في آن واحد . ويظل الفكر الدينى المعاصر في مواجهة الاشعرية يتعامل بأسلوبها كى يتحرر منها فيظل أسيرا لها دون خرق الحصار والخروج عن الطوق استنادا الى الاعتزال القديم واعتمادا على تجارب العصر . وفي حركة اصلاحية أخرى قد يتم اثبات الصفات في مواجهة الاشعرية وكان الاشعرية نفى للصفات نظرا لانها لا تقول بالتشبيه صراحة وتنفى الكيفية (١٥) . والحقيقة ، انه لا يمكن اثبات السمع والبصر ثم نفى التشبيه ونقل سمع لا كسمع الأدميين وبصر لا كبصرهم فذلك خطوة الى الامام وخطوة الى الخلف ،

(١٣) « الصفاتية : اعلم أن جماعة كبيرة من السلف كانوا يثبتون لله صفات ازلية من العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام . . ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل بل يسوقون الكلام سوفا واحدا » . . ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتونها سمي السلف صفاتية والمعتزلة معطلة ، الملل ج ١ ، ص ١٣٥ ، من ضمن احكام الصفات انها كلها قائمة بذاته ، الاقتصاد ص ٤٤ .

(١٤) والایمان بالله يتضمن التوحيد له والوصف بصفاته ، الانصاف ص ٢٣ ، في أنه سبحانه عالم بالعلم ، قادر بالقدرة ، حي بالحياة ، المسائل ص ٣٩٦ — ٣٩٧ .

(١٥) الحركة الاولى لدى محمد عبده في « رسالة التوحيد » والثانية أحمد بن عبد الوهاب في « كتاب التوحيد » .

اقدام واحجام ، نفى واثبات ، تنزيه وتشبيه ، وسير في المكان «مهلك سر» (١٦) . والواقع ان اثبات الصفات لا يعنى بالضرورة الوقوع في التشبيه بل يعنى ان حالات الشعور ليست صفات تابعة لحركته بل هى وحدات مستقلة موجودة بوجوده . غهى في نفس الوقت معنى ووجود . الصفات اذن ليست مجرد حالات ذاتية بل هى صفات موضوعية . لا يوجد عالم بلا علم ولا قادر بلا قدرة (١٧) . هذا الاشكال كله ناتج عن طبيعة الصلة بين الذات والموضوع . فاذا كان نفى الصفات رجوع الذات الى ذاتها فان اثبات الصفات رغبة مستمرة في التخرج وايجاد موضوع فتشتق الذات موضوعا من ذاتها لا تثبت ك موضوع في ذاتها وليس بالضرورة خارجا عنها . فالعالم يوجب العلم والقادر يوجب القدرة ، والحي يوجب الحياة ، وهو ما يحدث في بناء الخطاب عندما تولد العبارة الانشائية وجودا خبريا ، وعندما يوجب التهنى الواقع ، وعندما تخلق الذات من نفسها موضوعا تخاطبه فتتوحد مع نفسها ، وتصبح ذاتا وموضوعا ، موجودا كاملا .

والحجج التقليدية على اثبات الصفات كثيرة (١٨) . ولكنها في نفس

(١٦) اثبت الباقلاني السمع والبصر على انها صفة من صفات الله اخبرنا انها في خلقه غير انا نقول ان سمعه لا كسمع الآدميين ولا بصره كبصارهم . التنبيه ص ١٢١ .

(١٧) هذا هو موقف أهل السنة عابة . فالاشعري مثبت للصفات ، الله عالم بعلم لا ارتباط الصفة بالموصوف فكما انه لا صفة بلا موصوف فكذلك لا موصوف بلا صفة ، اللمع ص ٢٦ — ٣١ ، الابانة ص ٨ ، وعند ابن كلاب : الله عالم بعلم ، وقادر بقدرة ، وقديم بقديم ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، ج ٢ ، ص ٢٠٢ ، ص ١٧٩ — ١٨٠ ، وعند عبد الله بن سعيد القطان لم يزل حيا عالما قادرا بعلم وقدرة وحياة ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢٥ ، ويثبت الباقلاني أسماء الله وصفاته وينفى النقائص عنه الدالة على حدوث من جازت عليه ، الانصاف ص ١٩ ، وأصحابنا مجمعون على ان الله حي بحياة ، وقادر بقدرة ، وعالم بعلم ، ومريد بإرادة ، وسامع بسمع لا بأذن وبأبصر ببصر ، هو رؤية لا عين . ومتكلم بكلام لا من جنس الاصوات والحروف ، الاصول ص ٩٠ .

(١٨) أرجأنا ذكر الحجج التقليدية هنا ووضعناها في عرض الصفات كل على حدة .

الوقت معارضة بحجج نظلية أخرى لنفى الصفات . كما أنها توحى بالتشبيه مما يوجب تأويلها حرصا على التنزيه ، وبالتالي يمكن قلبها فتصبح حججا مضادة لنفى الصفات . ويصبح اثبات الصفات مناقضا لظاهر النص وحكم الشرع ، ويتحول الى اثبات آلهة متعددة قديمة متغيرة ومتميزة عن الله . وما الداعى فى التحديد اذن بسبع أو بسبع عشرة صفة ؟ ما المانع من الزيادة الى ما لا نهاية واثبات الجلال والاکرام والجبروت والكبرياء ، والحمد والقوة والحلم والكرم ، العظمة والهيبة والल्प والسع والشكر والود كصفات ؟ صحيح ان الاشاعرة قد احتاطت وجعلتها أسماء ولكنها حددتها أيضا بتسع وتسعين ، « له الاسماء الحسنى » ، وكلما الله لا تنتهى ، وصفاته وأسمائه لا حد لها (١٩) .

أما الحجج العقلية فمعقدة . منها ما يعتمد على البداهة ذاتها فإذا ثبت العالم ثبت العلم ، فلا عالم بلا علم . اثبات العالم اثبات للعلم بالضرورة أما اثبات العالم ونفى العلم فتناقض اذ لا معنى للعلم الا كون العالم عالما بمعلومات على ما هو عليه (٢٠) . وأحيانا يسمى الدليل التجريبي نظرا لاعتماده على قياس الغائب على الشاهد . ففى الشاهد العالم ذو العلم ، والقادر ذو القدرة ، والمريد ذو الإرادة . يتم اثبات الصفة اذن بمجرد اثبات الموصوف ، واثبات الفعل بمجرد اثبات الفاعل . والحقيقة ان الحجة ليست بديهية لأنها تعريف الشيء بما هو دونه فى الخفاء والجلاء عندما يحيل

(١٩) يقول ابن حزم انهم اى الاشاعرة أثبتوا اقلها سبعة عشر شيئا متغايرا كلها قديم لم تزل وكلها غير الله . وقال آخرون خمسة عشر : السمع ، والبصر ، والعين ، واليد ، والوجه ، والكلام ، والعلم ، والقدرة ، والإرادة ، والعزة ، والرحمة ، والامر ، والعدل ، والحياة ، والصدق . الفصل ج ٢ ، ص ١٣٤ — ١٣٥ ، ويقول أيضا انه رأى للاشعرى فى كتابه المعروف بالموجز أن الله اذا قال « انك بأعيننا » انها اراد عينين . ويرى ابن حزم أن لفظ صفة لم يأت به نص ولكن الله أخبرنا بأن له علما وقوة وكلاما وقدرة ، وكلها ترجع الى غير الله أصلا . الله له الاسماء الحسنى فقط وكلها توقيفية . فابن حزم يرفض تجريد الصفات وجمعها تحت مقولة صفة ابقاء لها على فرديتها .

(٢٠) النظامية ص ١٧ ، وانظر رفض ابن حزم لحجة البداهة فى الفصل ج ٢ ، ص ١٢٨ — ١٣٦ .

الموصوف الى الصفة . كما أن الله عالم لا تعنى أن له علم بل تعنى أنه محيط أى تبقى الصفة على مستوى المعنى والدلالة دون تشخيصها وتثبيتها كجوهر . وإذا كانت الحجة تقوم على قياس الغائب على الشاهد فما المانع من عزو الجوارح وآلات الحس فى السمع والبصر وفى غيرها من الصفات أى الاذن والعين واللسان واليد وجميع الاعضاء الحسية ؟

وقد تأخذ الحجة طابعا جدليا اباوجود الاثبات أو استحالة النفى . فاثبات ونفى الصفات إما أن يرجعا الى الذات أو الى الصفات أو الى الاحوال . ويستحيل الرجوع الى الذات لأنها معقولة دون الاتصاف بالاحوال فلزم أنها ترجع الى الصفات (٢١) . والحقيقة أن ذلك اثبات حقائق مختلفة وخواص متباينة لذات واحدة دون ما مبرر . كما أنه تحصيل حاصل لأنه اثبات الصفات بالصفات . واثبات الصفات بالذات أقرب الى العقل . والذات واحدة لا ينتج عنها كثرة الصفات . وقد يقال أيضا أن انكار اثبات صفات ازلية مثل اثبات موصوف بلا صفات . والحقيقة أن الموصوف فاعل وصفاته افعال دون أن تتجوهر أو أن تستقل والا وقعنا فى التعدد ، تعدد الجواهر والمعانى المستقلة .

وهناك حجة أخرى صورية تقوم على دليل حدوث العالم واحتياجه من حيث امكانه الى مرجح لاحد أطراف الامكان . والمرجح إما أن يكون بذاته ولذاته أو بذاته على صفة وراء الذات ، ويستحيل الترجيح بالذات لان ذلك لا يخصص فوجب أن يكون الترجيح بالصفة وهى التى سماها الشرع الارادة أو القدرة . فإذا اشتمل الفعل على حمكة وجب كون الصانع عالما ، والقدرة والعلم يستوجبان الحياة . فالصفة إذن هى مرجح الوجود على العدم وصلة الله بالعالم أى أنها مرادفة للفعل . والحقيقة أن الصفة بهذا المعنى افتراض زائد لان الآلة تدل ، والظاهرة تشير ، دون ما حاجة الى صفة متوسطة بين الله والعالم والا كان الفكر الدينى فى الخلق معتبدا على التوسط كما هو الحال فى المسيحية أو فى غيرها من الديانات القديمة وترك الخلق المباشر وهو أهم ما يميز الدين الجديد .

(٢١) أنظر فيما بعد الاحوال عند أبى هاشم .

وتد يستعمل دليل تجريبي صرف ويكون هو نفس، الدليل السابق
 مطلوباً . فالتأمل في الكون يبدئ الصنائع وعجائب الخلق يؤدي إلى إثبات
 الصانع حكيماً قادراً مريداً دون اللجوء إلى قياس الغائب على الشاهد
 « الغائب شاهد ، والعقل ، والبصر نافذ » . ولا حاجة إلى الاستدلال
 في الضروريات . ويزيد الأشعري تأمل الإنسان في خلقه وأطواره ، طورا
 بعد طور وفي كمال الخلقة أي تأصيل التأمل في النفس وفي الكون . والحقيقة
 أن هذا الدليل البصري الكوني يثبت الموصوف لا الصفة : والفاعل لا كيفية
 الفعل . وليست القضية اثبات الصفات ولكن صلة الذات بالصفات ، صلة
 زيادة أو تساوى ، غريبة أم هوية . وليست القضية في الإثبات ولكن في
 منع الاشتراك بين الصفات الإلهية والصفات الإنسانية . وقد تأخذ هذه
 الحجة صيغة أخرى وهو القول بأنه لو لم يكن متصفاً بهذه الصفات لكان
 متصفاً بما يقابلها والله تعالى ويتقدس عن أن يتصف بها في ذاته
 نقصاً . فلو لم يكن الله عالماً لكان جاهلاً ولو لم يكن قاسراً لكان عاجزاً ،
 ولم يكن حياً لكان ميتاً . . الخ والحقيقة أن العلم والجبر ، القدرة والعجز ،
 الحياة والموت ليسا من المتقابلين ، أي ما لا يجتمعان على شيء واحد من جهة
 واحدة في اللفظ أو في المعنى تقابل السلب والإيجاب أو تقابل الصدق
 والكذب بل من المتضايين مثل الأبوة والبنوة . ومنه تقابل الطرفين الضدين
 أي الذي لا يفهم أحدهما بدون الآخر في علاقة نسبة أو إضافة كما وضع في
 نظرية الوجود (٢٢) . والاصل في التضاييف هو أن يكون الطرفين حسيين مثل
 الابن والابن أو الكبير والصغير . أما لو كان أحدهما حسياً والآخر عقلياً
 فإنه يقوم على قياس الغائب على الشاهد أولاً ثم يقبل ثانياً . فلأن الإنسان
 جاهل بكون الله عالماً ، ولأن الإنسان عاجز بكون الله قادراً ، ولأن الإنسان
 ميت بكون الله حياً . . الخ (٢٣) . فالعقيدة في حقيقة الأمر تنبع من المنطق
 وتنشأ منه ، والمنطق ليس هو الجدل أو البرهان أي المنطق الصوري بل هو
 المنطق الحسي والمنطق الشعوري .

(٢٢) انظر الفصل الرابع نظرية الوجود ، ثالثاً غينوم: نواوجيا الوجود
 (الاعراض) ٤ — النسبة ٥ — الإضافة .

(٢٣) يرفض الآهدي هذه الحجة ، الغاية ص ٤٩ — ٥١ .

والحجة الأكثر شيوعاً هي حجة التغاير ، تغاير الصفات . لو كان
نعلم والقدرة شيئاً واحداً والله يعلم نفسه ويقدر على نفسه لما كان
عالمًا ولا قادراً . وذلك لأن كل صفة لها تعلق معين . تتغاير الصفات فيما
بينها لأن كلا منها لها تعلق متميز عن الآخر . ولا يرجع التمايز إلى اللفظ وحده
بل إلى المعنى . لثبات الصفات إذن معاني قائمة وليست أحوالاً . وإذا كانت
الصفات تثبت من أجل تغايرها فإنها تنفى من أجل تماثلها . والعقل الصريح
يعرف كون الشيء معلوماً وكونه مقدوراً ، على الأقل عموم الأول وخصوص
الثاني . صريح أن العلم من حيث هو علم حقيقة واحدة وليس خاصية واحدة
وأما تخلف العلوم باعتبار متعلقاتها وتماثل بتحد المتعلق . العلم يتبع
المعلوم وجوداً عدماً وكذلك الكلام . ويستحيل إثبات ذات واحدة . لها
خاصية العلم والقدرة والإرادة والكلام أى اجتماع صفات وخواص لذات
واحدة . يعلم الباري ذاته ويعلم ما يلزم بعلمين متمايزين . ولا خوف من
التشبيه . فتعلق العلم بالمعلوم ليس تعلق زمان ومكان . والحقيقة أن هذا
كله افتراض تركيب وتعدد في الله . لا يقع التغاير إلا في المعلومات والمقدورات
ولكنه لا يقع في العلم أو القدرة . كما أن اختلاف وجوه الاعتبارات في شيء
واحد لا يوجب تعدد الصفة وأن تعددها لا يوجب تمايزها وثبوتها ويمكن
لوحدة الذات أن تضم تحقيقات فعلية لها دون أن تتكرر وتعدد في معان أو
جواهر أو حتى في أحوال . فاثبات الأحوال مثل إثبات الصفات إلا أن الصفات
موجودة والأحوال غير موجودة لأنها لا توصف بالوجود ولا بالعدم ، ولكنها
متمايزة فيما بينها ، فالعالمية غير القادرية ولا لزم من نفى أحدهما نفى
الآخر . ومع ذلك فإن بعض الإشاعة والفقهاء يرتضون حجة التغاير
وذلك لأن الصفات يمكن رد بعضها إلى البعض استنباطاً ثم ردها كلها إلى
الذات . فالإرادة ترد إلى القدرة ، والقدرة إلى العلم . الله مريد وذلك
يستتبع القدرة ، والقدرة تستتبع الإرادة ، والإرادة تقتضى العلم ، والكل
يقتضى الحياة . يلزم من كونه حياً أن يكون سمياً بصيراً مثكماً ، فتلك
مظاهر الحياة والأوصاف بأضدادها كالعُمى والطَرش والخرس على ما عرف
ن. الشاهد (٢٤) . ويجوز في اللغة عن طريق المجاز أن يسمع الإنسان

(٢٤) هذا هو اعتراض الجويني ص ١٧٤ — ١٧٦ ، الغاية ص ٤٤ —
٤٧ ، الملل ج ١ ، ص ١٣١ — ١٤١ .

المبصرات ويبصر المسموعات وكما هو معروف في الفن « العين تسمع والاذن ترى » . وتتكلم اليد والعين . كما يستعمل الاعى يديه للابصار والذوق وليس فقط للامس وكما يسمع الاصم بحركات اليد . السمع والبصر يعنيان العلم ، كما يعنى العلم السمع والبصر على ما هو مذكور في عديد من الآيات (٢٥) .

أما حكم النفى فقد كان رد فعل على التجسيم والتشبيه حرصا على الذات، الوعى الخالص ، وتنزيها (٢٦) . ولا غرق في النفى بين الاوصاف والصفات

(٢٥) هذا هو اعتراض ابن حزم ، الفصل ج ٢ ، ص ١٢٨ — ١٣٦ ، ويذكر ابن حزم آيات كثيرة لاثبات أن الرؤية تعنى العلم مثل : « أولم يروا الى الطير فوقهم صافات ويقبضن ما يسكنن الا الرحمن انه بكل شىء بصير » ، « انه يعلم السر وما يخفى » تعنى سميع بصير ، والا لزمهم وصف الله بالكيد من « فكيد كيدا » والمكر من « أفلمنوا مكر الله ، والله خير الماكرين » ، والنسيان من « نسوا الله فانساهم » ، والسخرية من « سخر الله منهم » ، والاستنزاء من « الله يستهزى بهم » . وقد ورد النص بأنه قوى وكريم ومتكبر وجبار وعاقل وشجاع وسخى ومتجبر ومستكبر فلماذا الاقتصار اذن على بعض الصفات دون البعض الآخر ؟

(٢٦) ينفى المعتزلة الصفات ، ويتفقون مع النفاة بمذهبهم الخاص ، الغاية ص ٢٨ ، قالت انه حي بذاته ، قادر بذاته ، عالم بذاته ، المسائل ص ٣٦٦ ، نفوا الصفات القديمة أصلا وقالوا عالم بذاته قادر بذاته ، لا بعلم وقدرة وحياة ، الملل ج ١ ، ص ٦٦ ، قالوا أن الله قادر بلا قدرة بل لنفسه ، الاصول ص ٩ ، اتفقت سائر فرق المعتزلة على نفي الصفات ، اعتقادات ص ٣٥ ، فنفت الصفات الازلية بما فيها الرؤية والادراك ، الفرق ص ٢٢٤ ، الاصول ص ٩٠ . وعند النظام انه لم يزل عالما حيا قادرا لا بعلم وقدرة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٤ — ٢٢٥ ، ج ٢ ، ص ١٥٩ ، ونفى النظام مع الكعبي الارادة ، فالارادة هي نفس الامر ، الاصول ص ٩٠ ، وكذلك نفي البغداديون الارادة وباقى الصفات ، الفرق ص ٣٣٤ ، وقالوا لم يزل عالما ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧١ ، كما انكر الجاحظ صفات البارى ، ومذهبه مثل مذهب الفلاسفة وهو اميل الى الطبيعيين منهم الى الآلهيين ، الملل ج ١ ، ص ١١٣ ، وعند الجبائى البارى عالم لذاته .. الخ . لا يقتضى كونه عالما صفة هي حال علم أو حال يوجب كونه عالما ، الملل ج ١ ، ص ١١٨ — ١١٩ ، ووافقت النجارية المعتزلة في نفي الصفات فقال النجار البارى مريد لنفسه الملل ج ١ ،

والاسماء . ولا يمنع نفى الصفات من استعمال بعض الصور الفنية للتعبير
لابصال المعانى فى المواقف الايمانية والوجدانية . وقد يصل النفى الى حد
انكار كل صفات انتشيه بالانسان كلا أو بعضا لا غرق فى ذلك بين الثلاثى
(العلم والقدرة وانحياة) أو الرباعى (السمع والبصر والكلام والارادة) .
كما وصل الى حد نفى اسم الفاعل مع اسم الفعل . فالله ليس سميعا
ولا مقديرا ولا متكلما وبالتالي تنفى المعانى وان ثبتت الاسماء دون أن يكون
له فى حقيقة العلم والقدرة والسمع والبصر (٢٧) والى هذا الحد يتهم نافي
الصفات بالزندقة والكفر كتهمة سياسية ، كما يتهم بالنعطيل كتهمة فكرية مع

ص ١٣١ ، وكذلك نفى معمر بن عباد السلمى الصفات ، الملل ج ١ ، ص
٩٨ — ٩٩ ، وعند عباد بن سليمان ليس للبارى علم ولا قدرة ، مقالات
ج ١ ، ص ٢٤٣ ، ج ٢ ، ص ١٦٥ ، أما أبو الهذيل فقال ان علمه هو هو ،
وقدرته هي هو ، وقدم الله هو الله ، مقالات ج ٢ ، ص ١٥٧ ، ص
١٦٤ — ١٦٥ ، اتفرق ص ١٢٧ ، الانتصار ص ٧٥ — ٧٦ ، ويشارك
المعتزلة الصالحى ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٨ والخياط ، الملل ج ١ ، ص
١١٤ ، وبالأضافة الى اكثر المعتزلة هو أيضا رأى الخوارج وكثير من
المرجئة وبعض الزيدية ، مقالات ج ١ ، ص ١٢٨ ، ص ٢٢٤ — ٢٣٠ ،
وذهبت الشيعة والفلاسفة أيضا الى نفىها ، المواقف ص ٢٧٩ ،
الارشاد ص ٧٩ ، ثم اختلفت آراء الشيعة فمنهم من لم يطلق عليه شيئا
من الاسماء الحسنى ومنهم من لم يجوز خلوه عنها وقد نفتها الشيعة
نظرا لاعتمادها فلسفيا على عقائد المعتزلة طبقا لمؤرخى أهل السنة ،
الغاية ص ٣٨ ، وعند القرامطة الديلم (غلاة الشيعة) انه حى لا بحياة ،
وقادر لا بقدرة . الخ ، يصفون الاله كما يصفه الموحدون مع قولهم
نور لا يشبه الانوار ، التنبيه ص ٢٠ .

(٢٧) هذا هو موقف الجهمية . فقد ابطال جهم ان يكون لله علم أو قدرة
أو حياة أو سمع أو بصر أو عين ، وعند أهل السنة انه لولا خوف
الجهمية من السيف لانصحبوا عن ذلك . كما انكر ان يكون موسى
تكليما ، الابانة ص ٣٥ ، ص ٣٩ — ٤٠ ، التنبيه ص ١٢١ ، ص ١٣١ ،
وقد وافق جهم المعتزلة فى نفى الصفات الازلية وزاد عليهم أنه لا يوصف
بصفة يوصف بها خلقه لان ذلك يقتضى تشبيهها ، فنفى كونه حيا
عالما ، واثبت كونه قادرا فاعلا لانه لا يوصف شئ من خلقه بالقدرة على
الفعل والخلق ، الملل ، ص ١٢٧ — ١٢٨ ، ويعتبر جهم عند أهل السنة
أصل الاعتزال .

ان النفى ليس تعطيلًا بل ابعاد للتشبيه دفاعا عن التنزيه سواء كان التعطيل في الصفات أم التعطيل في النصوص بالتأويل (٢٨) .

ولا يرجع نفى الصفات الى آية مؤثرات لفظية دخيلة بل يخضع لضرورة عقلية داخلية دفاعا عن التوحيد العقلى في صورة التنزيه . ولا ضمير أن تتبع حضارات أخرى لدوافع مماثلة ومختلفة نفس الضرورة . فإذا كان التوحيد العقلى اليونانى أحد متطلبات العقل فإن التوحيد العقلى الاصولى أحد متطلبات التنزيه . وهو عمل العقل في الوحي . والالفاظ مشاعة بين الجميع خاصة بعد التقاء الحضارتين . ولم تعد مرتبطة بحضارتها الاصلية . ولو قبلت في الحضارات الاخرى لرفضت ونفدت مثل زيوس وبوزيدون وسائر آلهة اليونان . لقد عرضت الالفاظ على العقل أولا وقبلها العقل ثانيا لانها تساعد على التعبير عن التوحيد العقلى . وهذا لا يعنى تقليدا او تبعية ولا يعنى أثرا وتأثرا بل تمثلا وامتدادا وتحضيرا (٢٩) . ان اتهام كل موقف معارض بأنه من اثر خارجى هو تفريغ للابداع الذاتى للمعارضة وأصلاتها الفكرية . ولكل بيئة ثقافية استقلالها الفكرى ومصادرها الخاصة . والتشابه الخارجى لا يعنى بالضرورة التبعية الداخلية . وقد يرجع البعض

(٢٨) يقول الباقلانى ان التعطيل ينصرف الى وجوه شتى يعددها في خمسة : ١ - تعطيل الصانع عن الصانع (الدهرية) . ب - تعطيل الصانع عن الصنع (النفي) . ج - تعطيل البارئ عن الصفات الازلية القائمة بذاته (المعتزلة) . د - تعطيل البارئ عن الصفات والاسماء ازلا (المعتزلة والكرامية) . هـ - تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعانى التى ولدت عليها (التأويل) ، التمهيد ص ١٢٣ .

(٢٩) يتهم اهل السنة المعتزلة في قولهم بنفى الصفات بتبعيتهم لارسططاليس أو على الأقل بوقوعهم تحت تأثيره . يقول الاشعري : « وهذا أخذ أبو الهذيل عن أرسطاطاليس ، وذلك أن أرسطاطاليس قال في بعض كتبه ان البارئ علمه كله ، قدرة كله ، حياة كله ، سمع كله ، بصر كله ، فحسن اللفظ عنده وقال هو هو ، وقدرته هي هي ، مقالات ج ٢ ، ص ١٥٨ انظر ما عرضناه في رسالتنا باسم La Transposition Les Méthodes d'Exégèse , P. LXXIX — CLXXX وأيضا ما قلناه عن منهج الاثر والتأثر والشكل الكائى في « التراث والتجديد » موقفنا من التراث القديم » ، ص ١٠٢ — ١٠٨ ، النهاية ص ١٩٠ — ٢٣٧ .

الآخر نفى الصفات الى مؤثرات داخلية من علوم الحكمة . وهذا ايضا غير صحيح اذ يخضع نفى الصفات الى مقتضيات عقلية خالصة هي تلك التي تخضع لها علوم الحكمة وهي التي اقتضت من كلا العليين واصحابهما ، المعتزلة والحكماء ، الى الانتهاء الى نفس التوحيد العقلي . قد يوحى بذلك رد علم اصول الدين على علوم الحكمة في علم الكلام المتأخر واستعماله لغتها ، ولكن الحقيقة أن الحكماء لا تنفى صفات التنزيه ولكنها تنكر صفات التشبيه . فالحكماء يثبتون صفات العلم والقدرة والارادة . . . الخ ولكنها تكون عين الذات ، وكلاهما في مقولة واجب الوجود (٣٠) . ويبدو من تطابق التوحيد الفلسفي مع التوحيد الاعتزالي أن كليهما قائم على العقل ولا يعنى بالضرورة تأثير الفلاسفة على المتكلمين .

وهناك عدة حياغات لحكم النفي طبقا لدوافعه . عندها يقال مثلا :
حي عالم قادر لنفسه . والنفي هنا يأتي من الذات ورفضها للتعدد بالصفات .
وقد يأتي النفي لكونه على حالة هي أخص صفاته ، الحالة التي توجب له صفاته ، والنفي هنا يأتي من اثبات الاحوال . فان قيل : البارى عالم قادر حي لا لعل ولا لنفسه ، فالنفي هنا بلا دافع من الذات أو الحال أو العلة ، وهو النفي الاولى أو النفي الاصلى . وفي هذه الحالة يظهر بصراحة فيقال عالم لا يعلم ، قادر لا بقدرة ، حي لا بحياة ، تأكيداً على النفي بحرف النفي كما يؤكد الانبيات على الاثبات بحرف الجر في عالم يعلم ، وقادر بقدرة ، وحي بحياة . والعجيب أنه يمكن نفى الصفات عن طريق اثبات قدمها فيقال مثلا : ان الله لم يزل عالما ، وما دامت فقد شاركت الذات في الوصف وامحى التغاير . ولكن في هذه الحالة يخرج الامر كله من مجرد اثبات الصفات أو نفيها الى الوقوع في الشرك الصريح المتضمن في موقف الاشاعرة .

(٣٠) اتهم الاشاعرة المعتزلة بأنهم نفوا الصفات آخذين ذلك من المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعاً لم يزل وليس بعالم ولا بقادر ولا حي . . . الخ ، وقالوا نقول : عين لم يزل ، ولم يزيدوا على ذلك . ولكن المعتزلة أظهرت ذلك ولولا الخوف من الشيعة لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره ، مقالات ج ٢ ، ص ١٥٦ — ١٥٧ .

وهنا حجج عقلية كثيرة لنفى الصفات لا تظهر كثيرا عند مؤرخى أهل السنة كتماننا لها وعلى رأسها « ليس كمثله شيء » وغيرها من الآيات مثل « تعالى الله عما يصفون » والتي ترد الذهن الانسائى الى حدوده . فى استعمال اللغة ووصف الذات الخالص . ولكن الحجج العقلية ترد باستمرار للرد عليها بالرغم من قوتها وصلابتها . منها ان الصفات هى مجرد اختلاف وجوه الاعتبارات فى شيء واحد لا يوجب تعدد الصفات ، ومن ثم غنى موجودات ذهنية لا وجود لها فى الواقع ، فى عالم الازهان لا فى علم الاعيان . وقد تكون هناك حجة جدلية . فلما ان تكون الصفة الذات أو غير الذات . والاول نفى الصفات ، والثانى اما حادثة أو قديمة . فلو كانت قديمة لشاركت الذات وبالتالي تصبح آلهة ، والاشتراك فى العدم يوجب الاشتراك فى الالهوية ، فلم يبق الا أن تكون حادثة وهى صيغة أخرى لنفى الصفات (٣١) . وقد تكون هناك حجة خطابية مؤداها ان اثبات الصفات يؤدى الى الافتقار والحاجة فى الذات وهو ما يستحيل على الله . ولا يكفى القول بأن استغناء الله استغناء كمال وليس استغناء نقص أو حاجة لان ذلك مواجهة افتراض بافتراض ، ويظل اثبات الصفات محاصرة للذات واعجازا لها وكأن الوعى الخالص لا يستطيع أن يتخارج الا بمعان مستقلة هى الصفات . ولكن أقوى الحجج هى نفع التشبيه دفاعا عن التنزيه .

(٣١) النهاية ص ١٩٠ — ٢٣٧ ، ويعرض الآمدى هذه الحجة على النحو الآتى لو ثبتت الصفات فهى اما ذاتية واما خارجية فان كانت ذاتية فواجب الوجود تقدم عليها . وهى اما أن تكون واجبة أو ممكنة أو بعضها واجب وبعضها ممكن . فان كان واجبة أدى الى الاشتراك وهو مستحيل بدلالة التمانع . وان كانت ممكنة فهى فى حاجة الى مرجح وهو واجب الوجود . اما ان كانت الصفات خارجية فهى اما قائمة بذاتها أو غير قائمة . فان لم تكن قائمة بذاتها فهى ليست صفات . وان كانت قائمة بذاتها فهى اما واجبة أو ممكنة ، وهو يعود الى القسمة الاولى ، وكلاهما محال نظرا لدلالة التمانع أو الحاجة الى مرجح . وقد يقال : لو كانت صفات وجودية زائدة فلما أن تكون هى هو أو غيره . فان كانت الاولى فلا صفة له وان كانت غيره فهى اما قديمة أو حادثة ، والحدوث ممتنع . وان كانت قديمة يؤدى الى تعدد القدماء . ويقال : لو قامت بذاته صفات وجودية لكانت مفتقرة اليه فى وجودها وذلك يؤدى الى اثبات خصائص الاعراض للصفات وهو محال ، الغاية ص ٢٨ — ٢٣ ، التمهيد ص ١٥٥ — ١٦٠ .

فمر كان له علم لتعلق بالمعلومات كما هو الحال في العلم الانساني وهو ما يرفضه الشعور بالتنزيه . لا يجب ان اثبات علم قديم سابق على المعلومات ، بل يجب نفى العلم على الاطلاق . نفى الصفات أكثر جذرية من اثباتها على أنها عين الذات أو اثباتها على أنها حادثة وكأن الحكم بأنها عين الذات أو بأنها حادثة يتضمن اثباتا لها في حين أن حكم النفى نفى أصلى من الاساس . اثبات العلم يؤدي لا محالة الى اثبات العرض والحدوث والتكاثر وهو ما يرفضه أيضا الشعور بالتنزيه لان التنزيه يتطلب تجاوز ذلك وكل ما يطرأ على الحس . اثبات الصفات اذن نوع من التشبيه ويوقع لا محالة فيه بالرغم من الاحتراز بأنه لا يوجب تشابها لان التماثل لا يكون بين الشئيين الا اذا أناب الشئ محل الشئ . والحقيقة أن هذه الانابة ليست شرطا في التماثل أو التشابه لان البشر تجمعات مثل الحيوانات والحشرات « وما من دابة في الارض ولا طائر بجناحيه الا أهم أمثالكم » دون أن يكون البشر بديلا عن الطيور أو الحيوانات . فالتشابه هنا هو الذى اوجب عند البعض القياس . وحقيقة التماثل في الاجسام أو في الاعراض والله ليس كذلك (٣٢) . وفي حقيقة الامر أن أحكام الصفات الثلاث ، اثبات والنفى ، والزيادة والمساواة (الغيرية والهوية) ، والقدم والحدوث انما تتعلق بطريقى التشبيه والتنزيه . فاثبات الصفات زائدة على الذات واثبات قدمها يؤدي لامحالة الى التشبيه . هناك صفات زائدة خاصة بالرباعى (السمع ، والبصر ، والكلام ، والارادة) واثبات قدمها يوقع في تناقض لان الصفات الانسانية لا تكون الا حادثة . في حين أن نفى الصفات واعتبارها عين الذات ثم القول بحدوثها يؤدي لا محالة الى التنزيه . اذ تبقى الذات وحدها قديمة خالصة ، وتؤول الصفات كعمان للذات فالسمع والبصر والكلام للعلم ادراكا وتعبيرا ، والارادة للقدرة تحقيقا . ولا تثار مسألة الصلة بين قدم الذات وحدوث الصفات ، والتوحيد بين الذات القديم والصفات الحادثة اذا كانت الصفات عين الذات . وكان من الطبيعى انه بعد اثبات التنزيه في أوصاف الذات في الوعى الخالص بل ونفى الماهية أو الذات أو النفس خوفا من التشخيص واعتبار الصفات مجرد أوصاف لعمليات الشعور بالتنزيه تؤكد التنزيه مرة أخرى في نفى أى استقلال فعلى

لهذه الصفات عن الشعور خوفاً من الوقوع في التشبيه أو التشخيص مرة أخرى .

وقد قدم الحكماء حججا أخرى . فواجب الوجود مستغن ، واثبات الصفات يجعله مفتقرا الى غيره في حاجة اليه ، وهى تشابه حجة الكمال عند المعتزلة . كما أن الوجود ينقسم الى واجب بذاته والى ممكن بذاته واجب بغيره . الواجب بذاته واحد لا تركيب فيه ، والممكن بذاته مستحيل لان الله واجب الوجود ، والواجب بغيره مستحيل لانه ضد الواجب بذاته ، وهى تشابه الحجة الجدلية عند المعتزلة . والتدبير في الذهن بالاعتبار العقلى وليس في الوجود وبالتالي كانت الصفات في الاذهان لا في الاعيان ، وهى مثل حجة المعتزلة الاولى . والمبدأ الاول يعقل ذاته ويعقل ما يلزم ذاته من حيث أنه مجرد عن المادة وهو علة المبدأ الثانى ، ومن ثم لا يحتاج الى صفات زائدة . ويعلم الكليات دون الجزئيات ، عالم بذاته ، ومن علمه تلزم كل الموجودات ، لا يعقل شيئا من الاشياء وبالتالي هو عالم بلا علم له متعلق اى له معلوم (٣٣) .

ولما كانت الباطنية تعتمد في اصولها النظرية على الاعتزال وعلى علوم الحكمة فقد شاركت في نفى الصفات . يدخل الله في صراع بين المتخصصين ، وبين الضدين بذاته دون ما حاجة الى صفات أو أفعال تعبيرا عن الموقف السياسى والاجتماعى الذى نشأ فيه التشيع . فاذا كانت السلطة تستعمل الصفات ضد المعارضة فالمعارضة تستعمل الذات ضد السلطة (٣٤) . ليس

(٣٣) هذه هى حجج ابن سينا كما ترد في مصنفات العلم دون اشارة الى مكانها في الالهييات .

(٣٤) الباطنية قالوا في البارى أنا لا نقول هو موجود ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز . وكذلك في جميع الصفات فان الاثبات الحقيقى يقتضى الشراكة بينه وبين سائر الموجودات ، وذلك تشبيه . فلم يكن الحكم بالاثبات المطلق والنفى المطلق بل هو اله المتقابلين وخالف الخصمين والحاكم بين المتضادين . ويقال عن محمد الباقر انه لما وهب

المهم إيقاع الموقف الفكرى فى تناقض بل معرفة سببه ودوافعه وقصده من حيث التنزيه أو التشبيه ، الوجدانية أو التعدد ، الخالص أو الشائب ، المنال أو الواقع وكيفية توظيف ذلك فى الموقف الاجتماعى والسياسى الذى منه يصدر الموقف الفكرى .

وقد تنفى الصفات ليس بناء على حجج كلامية أو فلسفية بل لان التسمية لم تأت عن الشرع . وصف الله نفسه بأنه سميع بصير ولكنه لم يصف نفسه بأن له سمعا وبصرا . ولا تجوز تسمية البارئ الا شرعا بأسمائه وليس بصفاته . لفظ الصفة لفظ ليس شرعيا . والأسماء ليست اشتقاقية بل أخبر الله بها عن نفسه وسمى بها نفسه دون تشبيه أو تجسيم كما تفعل الإشاعة والمجسمة أو تأويل كما تفعل المعتزلة (٣٥) . وقد بدأ نفى الصفات مقالة شرعية ثم تحول تحت اثر علوم الحكمة الى موقف فلسفى خالص يرد الصفات كلها الى صفتى العلم والقدرة ثم اعتبارهما صفتين

العلم للعالمين قيل هو عالم ، ولما وهب القدرة للقادرين قيل هو قادر ، فهو عالم وقادر بمعنى العلم والقدرة لا بمعنى أنه عالم وقادر . وقالوا كذلك فى القدم بأنه ليس بتقديم ولا محدث بل القديم أمره وكلمته والمحدث خلقه وفطرته ، الملل ج ٢ ، ص ١٤٦ — ١٤٧ .

(٣٥) هذا هو موقف ابن حزم وسائر الفقهاء . لا يجوز اطلاق سمع ولا بصير حيث لم يأت نص لما ذكرناه من أنه لا يجوز أن يخبر عنه تعالى ما لم يخبر عن نفسه . وكذلك ذهبت طوائف من أهل السنة منهم الشافعى وداد بن على وعبد العزيز بن مسلم الكنانى وغيرهم أن الله سميع بصير ولا نقول بسمع ولا يبصر لان الله لم يقله ولكن سميع بذاته ، بصير بذاته . وكان السلف يخالفون المعتزلة والفلاسفة فى نفى الصفات لما وجدوا الصفات مذكورة فى الكتاب والسنة ، الفصل ج ٢ ، ص ١٢٨ ، الملل ج ٢ ، ص ٦٩ ، لفظ الصفة ليس من القرآن أو الشرع ، الفصل ج ٢ ، ص ١٣٤ — ١٣٥ ، لا تعقل الصفة والصفات فى اللغة التى بها نزل القرآن وفى سائر اللغات وفى وجود العقل وفى طراوة الحس الا أعراضا محمولة فى الموصفين ، ولله المثل الأعلى ، ولا يجوز وصفه بصفة غير شرعية الفصل ج ٢ ، ص ١٥٣ ، وعند الجوينى أن القضاء باتحاد الصفات ليس من مدارك العقول بل يحال الى قضية الشرع وموجب السمع ، الارشاد ص ١٣٦ — ١٣٧ .

ذاتيتين أو اعتبارين أو حالتين أو ردهما إلى صفة واحدة هي العلم (٣٦) .

وللنفى عدة أساليب ترجع إلى قسمة الاسم إلى فعل وفاعل ومفعول ، وهي أطراف القسمة الثلاثية المعروفة عند أهل اللغة ، اسم الفعل واسم الفاعل واسم المفعول . الصفة اسم الفعل كالعلم ، والموصوف اسم الفاعل كالعالم ، وموضوع الصفة اسم المفعول كالعلوم ، وهي القسمة التي استعملها الحكماء من قبل للتعبير عن التنزيه بالتوحيد بين الأطراف الثلاثة : فالله علم وعالم ومعلوم ، عشق وعاشق ومعشوق ، عقل وعقل ومعتقل . الخ . وباستعمال هذه القسمة يمكن القول بأن نفى الصفات أخذ طريقين : الأول التوحيد بين اسم الفعل واسم الفاعل . وفي هذه الحالة تنفى الصفات عن طريق الحاقها بذات الباري وعدم التفرقة أساسا بين الذات والصفات . حينئذ تكون القدرة هي القادر ، والعلم هو العالم ، والحياة هو الحي ، والإرادة هو المرید . ولنفى أى موضوع للفاعل قد يتحول اسم الفاعل إلى « فاعل » أو « فعال » وبالتالي لا يكون سامعا فقط بل سميعا ولا فاعلا فقط بل فعالا (٣٧) . والثاني التوحيد بين اسم الفاعل واسم المفعول ، وفي هذه الحالة أيضا تنفى الصفات بتحويل الصفة إلى متعلق الصفة فيكون العلم هو المعلوم ، والقدرة هو المقدور ، والإرادة هو

(٣٦) يرى ابن حزم أن الواصلية مالت بنفى صفات الباري من علم وقدرة وإرادة وحياة ، وكانت المقالة في بدايتها غير قبيحة . وكان وأصل يشرع فيها بناء على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين أزليين . ومن أثبت معنى أو صفة قديمة فقد أثبت الهين . وإنما شرع أصحابه بعد مطالعة كتب الفلاسفة إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالما قادرا ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان أو اعتباران للذات القديمة كما قال الجبائي أو حالتان كما قال أبو هاشم . ومال أبو الحسين البصري إلى ردهما إلى صفة واحدة وهي العالمين ، وذلك غير مذهب الفلاسفة ، الملل ج ٢ ، ص ٦٩ .

(٣٧) قد يستعمل هذا التوحيد بين اسم الفعل واسم الفاعل لا من أجل التنزيه بل من أجل التجسيم والتشبيه . إذ تقول المجسمة أيضا بأن الباري قبل أن يخلق الخلق ليس بعالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا مرید ، مقالات ج ١ ص ٢٦٢ — ٢٦٣ ، كما يرى هشام بن الحكم أن وجه الله هو الله ، مقالات ج ١ ، ص ١٣٨ ، وكذلك بعض أنصار ابن كلاب بأن الله قديم لا يقدم ، مقالات ج ١ ، ص ٢٠٣ .

المراد (٣٨) . أما اثبات الصفات ثم نفيها فتحصيل حاصل ، خطوة الى الامام وخطوة الى الخلف مثل الله عالم وعلمه ذاته ، علم الله لم يزل وهو الله ، علم الله هو الله ، وبالتالي يثبت قدم الصفات ومساواتها للذات ، وهو تناقض في النسق العام لاحكام الصفات (٣٩) .

٣ — الزيادة والمساواة (الفغرية والهوية) : وهو الحكم الثانى فى

موضوع الصفات بعد حكم الاثبات والنفى واحيانا يكون الحكم الاول . هل الصفات زائدة على الذات أم أنها عين الذات ؟ هل علاقة الصفات تتحدد بالزيادة أم بالمساواة ؟ هل العلاقة علاقة غيرية ، الصفات غير الذات ، أم هوية ، الصفات هو الذات ؟ والهدف من ذلك الحرص على وحدة الذات وبساطتها فى مقابل تعددها وتركيبها . والحقيقة أن كل المسلمين يتبنون الصفات ولكن الخلاف هل الصفات زائدة على الذات أم أنها عين الذات ؟ فالزيادة والمساواة ، الحكم الثانى ، فرع لاثبات الصفات ونفيها ، الحكم الاول . وقد ظهرت هذه الصياغة لأول مرة فى القرن الخامس بعد أن كانت متضمنة كموضوع أو مسألة قبل ذلك ، وقبل أن تتحول الى

(٣٨) هذا هو رأى عباد بن سليمان فى أنه لم يزل عالما قادرا حيا أى لم يزل عالما بمعلومات ، قادرا بمقدورات ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٤ — ١٦٥ .

(٣٩) هذا هو موقف أبى الهذيل وأصحابه ، الفصل ج ٢ ، ص ١١٨ ، انتهج منهج الفلاسفة فقال البارى عالم بعلم هو نفسه ولكن لا يقال نفسه علم كما قالت الفلاسفة عقل وعقل ومعقول ، النهاية ص ١٨٠ ، الملل ج ١ ص ٤١ ، والزمه أهل السنة أن يكون نفسه علما وقدرة وأن يستحيل كونه عالما وقادرا لأن العلم لا يكون عالما ولا القدرة قادرا والزومه أيضا أن تكون معلوماته كلها مقدورة له وهذا يوجب أن تكون ذاته مقدورا له كما هو معلوم له ، الاصول ص ٩١ — ٩٢ ، قال : عالم بعلم وعلمه ذاته ، وقادر بقدرة وقدرته ذاته ، وحى بحياة وحياته ذاته ، وهو رأى مقتبس من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحد لا كثرة فيها . الصفات ليست وراء الذات معانى قائمة بذاته بل ذاته ترجع الى السلوب أو اللوازم . واذا كانت هذه الصفات وجوها للذات فهى بعينها اتانيم النصارى وأحوال أبى هاشم . الملل ج ١ ، ج ٧٥ ، الشرح ص ١٨٣ — ١٨٤ .

حكم نظرى عام (٤٠) .

واثبت الصفات زائدة على الذات يضحى بالتنزيه من أجل التشبيه في حين أن اثبات الصفات مساوية للذات يضحى بالتشبيه في سبيل التنزيه . الاول يحرص على الفاعلية في العالم في حين أن الثانى يحرص على التوحيد العقلى ذاته ورفض كل تركيب في الشعور بالتنزيه لان الفصل بين الذات والصفات مع أنه قائم على تنزيه الذات عن جميع صفات التشبيه الا أنه يخاطر بشبهة التركيب (٤١) .

(٤٠) أجمع المسلمون على القول بما جاء به نص القرآن من أن الله سميع بصير ثم اختلفوا : سميع بصير بسمع وبصر أم سميع بصير بذاته ، الفصل ج ٢ ، ص ١٢٨ ، « اتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الأهواء على نفى الصفات ثم اختلفت آراؤهم في التعبير عن وصفه بأحكام الصفات » ، الارشاد ص ٧٩ .

(٤١) باب في اثبات الصفات بوجه عام . ذهبت الاشاعرة الى ان له صفات زائدة . فهو عالم بعلم ، قادر بقدرة ، مريد بارادة . . . الخ . المواقف ص ٢٧٩ ، مذهب أهل الحق أن الله سميع بسمع بصير ببصر ، الغاية ص ١٢١ ، المحصل ص ١٣١ ، أن الواجب بذاته مريد بارادة ، عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حى بحياة ، سميع بسمع ، بصير ببصر ، متكلم بكلام ، وهذه كلها معان وجودية ازيلية زائدة على الذات ، الغاية ص ٢٨ ، من ضمن أحكام الصفات أنها ليست الذات بل زائدة ، الاقتصاد ص ٤٤ ، الصفات ليست الذات بل زائدة ، الاقتصاد ص ٦٩ — ٧٤ ، الصفات السبعة ليست هى الذات بل هى زائدة على الذات ، فصانع العالم عالم بعلم وحى بحياة وقادر بقدرة ، وهكذا في جميع الصفات ، الاقتصاد ص ٦٩ ، وهذه الصفات زائدة على ذاته ، النهاية ص ١٨١ ، في اثبات الصفات بوجه عام ، ذهبت الاشاعرة الى أن له صفات زائدة فهو عالم بعلم ، قادر بقدرة ، مريد بارادة ، المواقف ص ٢٧٩ — ٢٨٠ ، قال الاشعري ووافقه الباقلاني وجهه ان صاحبه ان علم الله غير الله وخلاف الله وانه مع ذلك غير مخلوق لم يزل . الفصل ج ٢ ، ص ١١٨ ، قالت طائفة من أهل السنة والاشعرية وجعفر بن حرب من المعتزلة وهشام بن الحكم وجميع المجسمة تقطع أن الله سميع بسمع وبصير ببصر ، الفصل ج ٢ ، ص ١٢٨ ، قالت طائفة هو حى بحياة . واحتجت بأنه لا يعقل أحد حيا الا بحياة ، ولم يكن الحى حيا الا لان له حياة ولولا ذلك لم يكن حيا . قالوا : ولو جاز أن يكون حيا لا بحياة لجاز أن يكون حيا لا بحى ، الفصل ج ٢ ، ص ١٢٨ .

وقد يهتر النسق العقائدى فى أحكام الصفات من النفى والمساواة والحدوث فى مقابل الإثبات والزيادة والقدم الى اثبات صفات زائدة على الذات ومع ذلك تكون حادثة (٤٢) . ويمكن اثبات قدم الصفات والتوقف فى مغايرتها للذات أو فى توحيدها مع الذات فالحلان غير مرضيين . فبتم رفضهما معا والغاء المشكلة وهو أقرب الى التوقف مما يدل على القصد الى العودة الى العالم ، واكتشاف الاغتراب دون التحول عنه ، واكتشاف الزيف دون التوجه الفعلى الى الشرعى (٤٣) . ويغيب النسق العقلى للأحكام الثلاثة نظرا لانها كلها تهرينات عقلية وليست استدلالات أو أحكاما منطقية، تعبر عن توتر قطبى الشعور بين التشبيه والتنزيه . فاثبات الزيادة ينتج عنا اثبات الحدوث خشية الوقوع فى الشرك مع أن النسق هو اثبات الزيادة مع القدم . وأحيانا يكون اثبات قدم الصفات أولى من اثبات علاقة الزيادة أو المساواة فيلغى الحكم الثانى من الأساس . وأحيانا يثبت قدم الصفات دون الزيادة ايثارا للوحدة على التعدد ، ونفعا لشبهة كثرة القدماء وتعدد الآلهة . وبالرغم من اثبات الصفات واثبات قدمها فإنه يمكن اثبات وحدتها مع الذات ووحدتها مع نفسها محافظة على الوحدة فى الإلهية، وبالتالي يثبت

(٤٢) عند جهن بن صفوان وهشام بن الحكم ومحمد بن عبد الله بن سيرة وأصحابهم علم الله هو غير الله وهو محدث مخلوق ، الفصل ج ٢ ، ص ١١٨ .

(٤٣) عند الأشعرى فى أحد قوليه : لا يقال هو الله ولا هو غير الله ، الفصل ج ٢ ، ص ١٠٨ ، الشاهل ص ٦٢٩ هى صفات أزلية قائمة بذاته لا يقال هو هو ولا غيره ولا هو ولا غيره ، الملل ج ١ ، ص ١٤١ — ١٤٢ ، وأحيانا يقبح الأشعرى كل ذلك ويعود الى موقف الفقهاء بالغاء كل الإشكالات العقلية ، وقالت طوائف أهل السنة علم الله لم يزل وهو غير مخلوق وليس هو غير الله ولا نقول هو الله ، صفات الله وأسماؤه لا هو ولا هو ولا غيره كالأوحد من العشرة ، البحر ص ١٥ — ١٦ ، قائم بذاته وهو لا هو ولا غيره ، النسفية ص ٧٠ ، والذي عليه معظم أهل الكلام من أهل الحق وأسلاف المعتزلة أن العلم إذا قام بالمحل اتصف بكونه عالما وكونه عالما غير العلم القائم به وليس بحال زائد عليه أى اثبات الصفة مغايرة للذات دون الزيادة احترازا من التركيب والتعدد والقسمة .

قته الصفات دون مغايرتها للذات (٤٤) . وأحيانا يتم وضع كل ذلك في اطار
المجاز باستعمال التأويل أى العودة الى نشأة المسئلة في الشعور واكتشاف
دلالاتها الانسانية ووجوبها الاعتبارية وأن ذلك كله ليس على الحقيقة
بل على محض التصوير (٤٥) .

ويختار العلم كصفة مفضلة لاثباته زائدا على الذات حتى لا يتكرر
الاثبات لجميع الصفات . فهو أولى الصفات ، وما ينسحب عليها ينسحب
عليها كلها . كما أن العلم هو الاصل والشروط وباقي الصفات مؤسسة
عليه ومشروطة به (٤٦) . ولكن بالرغم من اثبات أن العالم يعلم بعلم واحد ،
قائم بذاته ، قديم أزلى ، متعلق بجميع التعلقات واثبات القدرة كصفة زائدة

(٤٤) يقول الباقلانى « وأن يعلم انه سبحانه ليس بهما لصفات ذاته
وأنها في انفسها غير متغايرات اذا كان حقيقة الغيرين ما يجوز مفارقة
أحدهما الآخر بالزمان والمكان والوجود والعدم وأنه سبحانه يتعالى عن
المفارقة لصفات ذاته وان توجد الواحدة منها مع عدم الأخرى ، الانصاف
ص ٢٥ — ٢٦ .

(٤٥) يعدد ابن حزم هذا الاضطراب في النسق في ثمانية مواقف ١ —
جمهور المعتزلة ، اطلاق الله للعلم مجاز بمعنى لا يجبل على عكس
سائر الناس الذى يأخذونه على الحقيقة . ب — جهنم وهشام بن الحكم
ومحمد بن عبد الله بن سيرة ، علم الله هو غير الله ، محدث مخلوق .
ج — طوائف من أهل السنة ، غير مخلوق لم يزل ، ليس الله ولا غير
الله . د — الاشعرى ، في أحد قوله ، لا يقال هو الله ولا هو غير
الله . ه — الباقلانى والاشعرى في قول آخر ، علم الله هو غير الله ومع
ذلك غير مخلوق . و — أبو الهذيل ، علم الله لم يزل وهو الله أى انه
قديم بمعنى ما . ز — طوائف من أهل السنة ، لم يزل ، غير مخلوق ،
ليس غير الله أو هو الله . ح — هشام بن عمر الفوطى ، لا يطلق القول
بأن الله لم يزل عالما بالاشياء قبل كونها ، ليس لانه لا يعلم ما يكون
قبل أن يكون بل يقول ان الله لم يزل عالما بأن ستكون الاشياء اذا كانت ،
الفصل ج ٢ ، ص ١١٨ .

(٤٦) ولنعين العلم من الصفات حتى لا نحتاج الى تكرار جميع الصفات ،
الاقتصاد ص ٦٩ ، منهم من يبدأ باثبات القدرة أو العلم ثم تثبت القدرة
والارادة ، أو يبدأ باثبات الارادة ثم تثبت القدرة والعلم ، النهاية ص
١٧٠ ، الغاية ص ٥١ ، والقول في القدرة والقوة كالقول في العلم ،
القوة والقدرة لله معا ، وليست غير الله ولا يقال هما الله ، الفصل
ج ٢ ، ص ١٥٢ .

تبدو بعض الصعوبات في تعميم ما يقال على العلم عن باقى الصفات . فإذا كان الله عالما فكيف يكون مريدا لنفسه ؟ (٤٧) .

والحجج العقلية لاثبات الصفات زائدة على الذات ممثلة في العلم كثيرة . ولكن الحجج العقلية لاثبات الصفات مساوية للذات أيضا كثيرة ، ويمكن قلب حجج الزيادة الى حجج مساواة عن طريق التأويل (٤٨) . كما ان الموضوع لم يأت من استنباط معان من النصوص بل يعبر عن مقتضى التوحيد أى انه مطلب ذهنى خالص لا يثبت الا بالحجج العقلية ، خاصة وان النقل ظن والعقل يقين كما بان ذلك من نظرية العلم .

الحجج العقلية اذن ضرورية لاثبات الصفات ، العلم او القدرة لان براهين اثبات الصانع تثبت فقط أنه موجود قديم في مقابل العالم الحادث ، وذلك في حد ذاته يدل على أن العلم والقدرة صفات زائدة على الذات . فكما انه لا يوجد أمر بلا أمر أو مريد بلا ارادة فكذا لا يوجد علم بلا عالم . دلالة الفاعل على الفعل اذن أمران . الاول لو انتفت الصفة لانتفى الموصوف والثانى لو انتفت الصفة لكان نفس العلم هو العالم . العالم في حاجة الى تعليل بالعلم فكل ذات له موضوع ، وكل شعور هو شعور بشيء ، والعلم المتعلق بالمعلوم غير العالم . مادام العلم هو نسبة ، والعلوم وهى المسماة بالشعور والعلم والادراك فهو أمر زائد أو صفة حقيقية تقتضى هذه النسبة أو توجب حالة أخرى هى العالمية التى توجب تلك النسبة والتى يسميها المتكلمون التعلق . ويصرف النظر عن درجات وجود العلم ، حال ، نسبة ، تعلق ، فانها زائدة على الذات ، ومن هنا تأتى الحاجة الى الدليل لاثبات

(٤٧) الغاية ص ٧٦ ، المواقف ص ٢٨٢ — ٢٨٣ ، الارشاد ص ٨٧ —

٨٨ .

(٤٨) مثلا « أنزله بعلمه » ، « ولا يحيطون بشيء من علمه » ، « وما تحمل من أنثى ولا تضع الا بعلمه » ، « أو لم يروا أن الله الذى خلقهم هو أشد منهم قوة » أى اثبات القوة ، وكذلك قول الرسول « اللهم انى استجرك بعلمك ، واستقدرك بقدرتك ، وأسألك من فضلك » ، الفصل ج ٢ ، ص ٥٢ ، ص ١١٨ ، اللمع ص ٢٩ — ٣١ ، الإبانة ص ٩ ، ص ٣٩ ، الانصاف ص ٣٨ — ٣٩ ، الاصول ص ٩٢ — ٩٣ .

الصفات . ولما كان العلم نسبة مخصوصة وكذلك القدرة ، وسائر الصفات في حين أن الذات موجود قائم بالنفس وليس نسبة وجب التمايز والتغاير بين الذات والصفات . لو كانت الصفات عين الذات لما أمكن حملها على ذاته في علاقة موضوع بمحمول ، وكان قول الله واجب بمثابة حمل الشيء على نفسه . وقياسا للغائب على الشاهد فان العلة والحد والشرط لا تختلف غائبا أم شاهدا . والفرق بين الذات والذات عامة ، هو الفرق بين التصور والتصديق وذلك يوجب التغاير بين الذات والصفات . ما يفهم من عالم أن له علما . والعقل يعقل ذاته ويعقل حالته ووصفه بعد ذلك . هناك موصوف وصفه . ولكن نظرا لتركيز اللغة استغنيا عن الصفة واكتفينا بالموصوف اختصارا . وقد تأخذ الحجة صيغة جدلية . فاما أن يكون عالما بنفسه أو يعلم ويستحيل أن يكون هو نفسه . فاما كان عالما بنفسه كانت نفسه علما ، ويستحيل أن يكون العلم عالما والعالم علما . فالصفات اذن زائدة على الذات . وتستعمل نفس الحجة بالنسبة للقدرة والحياة والسمع والبصر وباقي الصفات (٤٩) . والحقيقة أن اثبات الصفات بناء على أنه لا موصوف بلا صفة تشبيهه انساني خالص وفرض مقولة انسانية على الشعور بالتنزيه ، ان لم يكن وقوعا مباشرا في التشبيه الحسي . علاقة الحصة بالموصوف علاقة الدليل بالمدلول على مستوى العقل الخالص .

لا يكفي فقط اثبات الصفات ولكن لابد أيضا من اثبات تغايرها فيما بينها وتمايزها عن الذات . فما يفهم من كل صفة غير ما يفهم من الصفة الأخرى . وتغاير الصفات دليل على وجودها ، وكون كل اسم يفيد معنى غير الاسم الآخر دليل على وجود مسميات متغايرة . ولو كان العلم نفس القدرة لكان كل معلوم مقدورا ، وهذا مستحيل لان الواجب والممتنع معلومات وغير مقدورة . ولو كان العلم والقدرة نفس الذات لكان العلم نفس القدرة

(٤٩) الجمع ص ٢٦ — ٣١ ، الاقتصاد ص ٦٩ — ٧٠ ، الارشاد ص ٨٩ — ٩٠ ، الشرح ص ٢٠٣ — ٢١٣ ، المسائل ص ٣٦٦ — ٣٦٧ ، المحصل ص ٤٧ — ٤٩ ، ص ١٣١ — ١٣٢ ، المواقف ص ٢٧٩ — ٢٨٣ .
(٥٠) الفصل ج ٢ ، ص ١١٩ — ١٢٠ ، التمهيد ص ١٥٣ ، الاقتصاد ص ٧٠ — ٧١ .

فى حين أن المفهومين مختلفان (٥٠) . كما تثبت الصفات لان مظاهرها موجودة فى الاعمال ، والافعال تحدث فى العالم ، فكيف يوجد فعل علم فى العالم بلا علم ؟ وكيف يوجد فعل قدرة فى العالم بلا قدرة ؟ العلم علة العالم ، والقدرة علة القادر ، والحياة علة الحى ، فصلة اسم الفاعل باسم الفعل هى صلة المعلول بالعلة (٥١) . والحقيقة أن خطورة اثبات الصفات تختلف باختلاف كل صفة وأخطرها القدرة والارادة لانها تتعلق بالمقدورات والمرادات وبالتالي تمثل خطورة على حرية الاعمال . فاثبات القدرة والارادة الشاملتين يوجبان أساسا قدرة الانسان و ارادته على خلق الاعمال وحرية الاختيار . وإذا ثبتت صفة تثبت بالضرورة باقى الصفات . فما دام الكلام ثابتا ، وهو الوعى المقرؤ المسموع فلم لا يثبت العلم أو القدرة أو الحياة ؟ وهنا يبدو الدليل صاعدا من الحسى الى العقلى كما يفترض أن الكلام حسى وليس صفة عقلية كباقى الصفات ، وبالتالي فهو محدث مخلوق وهو ليس موقف الاشاعرة مثبتى الصفات (٥٢) . كما أن اثبات الصفات ضرورة لاثبات الاسماء ، إذ أن نفي الصفات يؤدي الى نفي الاسماء . فالاسماء أحد تعينات الذات كالصفات على نحو ابرح وأشمل وأكثر اتساعا وانتشارا (٥٣) . واثبات الصفات ضرورة من ضرورات الشرائع ، فالشريعة تدل على علم كما يدل الكلام عليه . والحقيقة أن الشريعة نظام واقعى وضعى ولا تعنى بالضرورة الإشارة الى صفة للذات المشخصة . أساسها فى الواقع ، وهدفها اقامة مصالح الناس بصرف النظر عن مصدرها ودلائلها على وجوب ذات مشخصة أو على اثبات صفاتها (٥٤) . وتتخل حجة القدم فى اثبات الصفات عن طريق اثبات العلم بالاشياء قبل كونها . والحقيقة أن ذلك احوالة للصفات السبع الى الاوصاف الستة وقياس العلم على القدم وتظل المسألة باقية . فاذا كان القدم عين الذات كان العلم كذلك (٥٥) . وأخيرا يقتضى

(٥١) التمهيد ص ١٥٢ ، الابانة ص ٣٩ — ٤٣ .

(٥٢) الابانة ص ٣٩ — ٤١ .

(٥٣) الابانة ص ١٢ .

(٥٤) الابانة ص ٤١ — ٤٢ .

(٥٥) الابانة ص ٤٢ .

الكمال اثبات الصفات ، فالذات بلا صفات نقص (٥٦) . والحقيقة أن هذا تشبيه انساني خالص فالوعى الخالص وعى كامل لانه وعى نظرى مستقل ، وحدانيته لا تعدد فيها ، بل ان اثبات الصفات هو الذى يجعل الذات ناقصة فى حاجة الى اكمال بالصفات .

أما حكم المساواة أو الهوية ، مساواة الصفات للذات أو هوية الذات مع نفسها فهو فى الحقيقة احدى طرق نفى الصفات . فالتوحيد بين الذات والصفات أعلى درجة من درجات التوحيد باثبات الوعى الخالص دون أى شائبة أخرى توحى بالاشتراك وبإثبات العلم المستقل دون أية شبهة أخرى للتشخيص . وبالتالي يصبح البارى مجموعة من المبادئ العامة والقيم المطلقة كرد فعل على تشخيص الذات وتشبيهها دون أن يكون هناك كائن مشخص وراءها . وقد شارك الحكماء والمعتزلة فى نفى الصفات . فالكلام عندهم مجرد أصوات يسمعها النبى لا وجود لها فى الخارج فى اليقظة أو فى النوم أو رؤى يراها ما اذا أضيفت فى نفسه . ولا شأن للكلام بذات الله أى الكلام القديم الذى يتحدث عنه الأشاعرة . الكلام ظاهرة نبوية وليس الهية (٥٧) .

(٥٦) الإبانة ص ٤٣ .

(٥٧) تثبت أكثر المعتزلة لله علما بمعنى أنه عالم ، وقدرة بمعنى أنه قادر ولكنهم لا يثبتون له حياة أو سمعا أو بصرا ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٤ — ٢٢٥ ، اثبتوا الرب عالما بلا علم وجعلوا كونه عالما من صفات النفس ، الشامل ص ١٧٧ — ١٧٨ ، الله قادر بلا قدرة بل لنفسه ، الاصول ص ٩٤ ، يثبت المعتزلة العالمية دون العلمية ، الغاية ص ٧٦ ، وعند أبى الهذيل العلاف علم الله هو الله ، الإبانة ص ٣٩ — ٤١ ، وعند النجارية أنه مريد بذاته ، الشرح ص ٤٤٠ ، وتشترك الجهمية المعتزلة فى نفى الصفات زائدة على الذات . وقال شيخ منهم ان الله هو الله وان الله علم فنفى العلم من حيث أنه أوهم أنه أثبت حتى الزم أن يقول يا علم أغفر لى اذ كان علم الله عنده هو الله ، وكان الله على قياسه علما وقدرة ، الإبانة ص ٣٥ ، وعند جهم هو عالم بعلم قائم لا فى محل ، متجدد بتجدد الأحداث متعدد بتعدد الكائنات ، الغاية ص ٧٦ ، ويشترك الخوارج والفلاسفة المعتزلة فى اثبات علاقة الهوية بين الذات والصفات . فعند الفلاسفة العلم حصول صورة مساوية للمعلوم فى العالم .

وقد ينفى بعض الصفات ويثبت البعض الآخر . فينفى العلم مثلا كصفة زائدة على الذات وتثبت الارادة دون محصل ويثبت الكلام في محل (٥٨) . قد يكون عالما بنفسه ولكنه لا يكون قادرا بنفسه . العلم غير القدرة . فاثبات القدرة اثبات للفاعلية في العالم بالرغم من خطورة اصطدامها بحرية الانسان وخلق الافعال . وقد يثبت الكلام زائدا على الذات نظرا لانه جسم حسي ، كلام مكتوب ومقروء وليس صفة معنوية تتعلق بالذات . فاذا كان الله مريدا لذاته قادرا لذاته فان افعاله ستكون منعكسة على ذاته وبالتالي تفسح المجال الى افعال الانسان في العالم وحرية الاختيار . وهذا لا يعنى وقوع تناقض في الافعال أو تعلق الارادة بمرادين مختلفين وذلك لأن الارادة صفة ذات وليست صفة فعل . ان اثبات الارادة وليس نفيها هو الذى يضحى بحرية الافعال . فالارادة شاملة بشمول الذات ، شمولها نظرى وليس عمليا حتى يمكن للانسان ان يحقق ارادته في العالم (٥٩) .

فاذا كانت المعلومات مختلفة في الماهيات يكون علم الله بالمعلومات امورا زائدة على ذاته وهى من لوازم ذاته . صرح ابن سينا بذلك في النمط السابع من الاشارات . وعلى هذا سلموا بأن علم الله قائم بذاته . ويعبرون عن ذلك بأن الله صفة خارجة عن ذات الله متقومة بالذات . ويكون الخلاف مع مثبتى الحال . فالفلاسفة لا يقولون الا بالذات والصور ، ومثبتوا الحال قالوا بأمور ثلاثة : الذات ، والعالمية ، والعلم ، المحصل ص ١٣١ — ١٣٢ ، والحقيقة أن الفلاسفة مختلفون . فمنهم من نفى العلم مطلقا ولا يجوز علم متعلق بذاته ولا بغيره . والبعض أثبت العلم دون أن يكون متعلقا بالغير بل بالذات . وفريق ثالث أثبت العلم مع جواز التعليق بشرط أن يكون كليا ، الموافق ص ٢٩١ — ٢٩٢ .

(٥٨) بالرغم من اثبات محمد بن عيسى الملقب بالبرغوث أن الله متكلم لذاته الا أن الصعوبة في ذلك هو اخراج الله عن كونه متكلما اصلا ، أو يكون متكلما بسائر ضروب الكلام ، أو يكون متعلما لذاته ، أو تجويز الكذب عليه لأنه أخبر بشيء وقد لا يقع . هذه اعتراضات القاسمى عبد الجبار ، الشرح ص ٥٥١ — ٥٥٥ .

(٥٩) ناقض المعتزلة في صفتين ، الارادة والكلام . فالارادة زائدة على الذات ، وهو متكلم بكلام زائد على الذات الا أن الارادة يخلقها الله في

وهناك حجج عقلية أيضا لا تثبت أن الصفات عين الذات . والحقيقة أن الدافع على اختيارها وقراءتها هو دافع عقلى خالص . فالعقل هنا هو الذى اختار النقل وقراه . هذا بالإضافة الى امكانية اختيار نقل آخر معارض أو تاويل النقل الاول تاويلا مضادا بدافع آخر ان لم يكن عقليا فانه يكون سياسيا . والآيات كلها تتحدث عن « السميع » و « البصر » وليس عن السمع والبصر أى ان الصفات للذات دون أن تكون زائدة عليها (٦٠) .

أما الحجج العقلية فانها تعتمد على نفى الشرك والتعدد والتغاير فى الذات . لو كان له علم قديم لكان مشاركا للذات فى القدم وذلك يقضى تماثلها وألا يكون أحدهما أولى بالذات أو الصفات من الآخر فيلزم القول بقدماء متعددة وأثبت القدماء كفر مثل النصارى . القديم ذات واحدة ، ولا يجوز اثبات ذوات قديمة متعددة ، والدليل على ذلك كونه عالما قادرا حيا وليس على علم وفرة وحياة . الله بجميع صفاته واحد ، وجميع صفاته قديم غير محدث . وإثباتنا لعدم التغاير امتنع مثبتو الصفات أيضا عن تسميتها مغايرة للذات . فالتغايران موجودان يفارق أحدهما الآخر أى جسمان . سؤال التغاير فى الله لا محل له فإلله واحد بجميع صفاته . الصفات غير قائمة بذاتها بل بالذات . ويشارك الفقهاء المعتزلة والحكباء

=
غير محل والكلام يخلقه فى جسم جماد ويكون هو المتكلم به ، الاقتصاد ص ٦٩ ، ويرفض الغزالي هذه التفرقة ويبرهن على أن الصفات كلها زائدة على الذات ، الاقتصاد ص ٧٢ — ٧٣ ، وقال الفلاسفة ان متكلم تعنى أنه يخلق فى ذات النبى سماع أصوات منظومة اما فى النوم أو فى اليقظة . ولا يكون لها وجود فى الخارج بل فى سماع النبى . وإذا كان النبى عال الرتبة فى النبوة ينتهى صفاء نفسه الى أن يرى فى اليقظة صورا عجيبة ويسمع أصواتا منظومة فيحفظها ومن حوالبه لا يرون ولا يسمعون شيئا . ومن ليس فى هذه الدرجة لا يرى ذلك الا فى المنام ، الاقتصاد ص ٦٩ ، كما أن هناك تفرقة بين العلم والكلام . فالله علم موسى وفرعون وكلم موسى ، الإبانة ص ٣٩ — ٤١ .

(٦٠) مثل « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » .

في الدفاع عن التوحيد واثبات الوجدانية ورفض التعددية والشرك دون ما خوف من الأشعرية ، فهي ليست مذهباً قدسيا يستعصى على النقد (٦١) . كما أن اثبات الصفات زائدة على الذات يوجب أن يكون علم الله مماثلاً لعلمنا . فاما أن يكون علمه محدثاً كعلمنا أو يكون علمنا قديماً كعلمه . لو كان عالماً بعلم لوجبت المماثلة ، والمماثلة إما قدم أو حدوث . لو كان عالماً بعلم لتعلق علمه وعلمنا بشيء واحد فيلزم التماثل حدوثاً وقدماً ، وبالتالي لزم تحيز العلم وتحيز العالم في جسم متحيز (٦٢) . ويؤدي ذلك الى نفى القدرة . فالقدرة مشتركة في الشاهد في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام . والحكم المشترك يجب تعليله بالعلة المشتركة ، ولا مشترك سوى كونها قدرة . فلو كان لله قدرة لم تصلح لخلق الاجسام ، قياساً للغائب على الشاهد . ولما كانت الصفات واجبة فانها تستغنى في وجوبها عن العلة . العالمية واجبة والوجوب يستغنى عن العلة . العالمية والقادرية واجبة لا تحتاج الى الغير . وأخيراً تصاغ بعض الحجج الجدلية اعتماداً على القسمة . فلو كان عالماً بعلم فاما أن يكون عالماً بعلم واحد أو بعلم

(٦١) الفصل ج ٢ ، ص ١١٩ — ١٢٠ ، المواقف ص ٢٧٩ — ٢٨٢ ، البحر ص ٢٥ — ٢٦ ، ص ٢٩ ، الارشاد ص ١٣٧ — ١٣٨ ، الاقتصاد ص ٧٣ — ٧٤ ، المعالم ص ١٤٩ — ١٥٠ ، الابانة ص ٩ ، التمهيد ص ١٥٥ — ١٦٠ ، الفصل ج ، ص ١٢٤ — ١٣٠ ، ص ١٤٠ — ١٤١ ، الشرح ص ١٩٩ — ٢٠٣ .

(٦٢) عند ابن حزم القول بأنه حي ب حياة يتضمن القول بالجسم فلا حياة بلا جسم قياساً للغائب على الشاهد . وبالتالي يرفض علاقة الزيادة أو الغيرية وهو فقيه سني ، الفصل ج ٢ ، ص ١٢٤ — ١٢٥ ، ص ١٢٨ — ١٣٠ ، واما الاشعرية فيلزمهم في قولهم ان كلام الله غير الله ما الزمناهم في العلم وفي القدرة سواء بسواء ، الفصل ج ٣ ، ص ٩ ، ص ١٤٠ — ١٤١ ، وقالت طائفة أخرى هو حي لا ب حياة .. لم يكن الحي حياً لان له حياة لكن لانه فاعل فقط ، عالم قادر ولا يكون العالم القادر الفاعل الا حياً . لو كان حياً ب حياة ، والحياة لا يصح الادراك بها الا بعد استعمال محلها في الادراك ضرباً من الاستعمال ، لوجب أن يكون القديم جسماً وذلك محال . وكذا الكلام في القدرة ، لا يصح الفعل بها الا بعد استعمال محلها في الفعل أو في سببه ضرباً من الاستعمال فيجب أن يكون الله جسماً محلاً للاعراض وذلك لا يجوز ، الشرح ص ٢٠٠ — ٢٠١ .

منحصرة أو معلوم لا نهاية لها . ولما كان ما لا يتناهى محال ، وكان الانحصار نقصا يكون العلم واحدا لا يتعلق بغيره . العالم بما لا نهاية يلزم علوما غير متناهية ، والعلم بعلم يلزم التسلسل ، ولو كان ذا علم لكان غوقه عليم « وفوق كل ذى علم عليم » . أو يقال مثلا لو كان عالما بعلم لكان لا يخلو اما أن يكون معلوما أو لا يكون فان لم يكن معلوما لم يجز اثباته وان كان معلوما اما أن يكون موجودا أو معدوما . ولا يجوز أن يكون معدوما . وان كان موجودا فلما أن يكون قديما أو محدثا وكلاهما باطل . فلم يبق إذن الا أنه عالم لذاته . وبعبارة أخرى اما أن يكون العلم غيره أو لا فان كان غيره فهو محدث أو قديم وكلاهما فاسد . أما الفلاسفة فقد استعملوا حجة الكمال . فلو كانت له صفة لا فتقرت الى الذات وتكون ممكنة في حاجة الى مؤثر هو الذات والقابل فتكون الذات قابلا وفاعلا علة ومعلولا وهو محال . وفي هذه الحالة ينقسم الله الى واجب الذات وممكن الصفات (٦٣) .

والجمع بين الزيادة والمساواة أى بين الغيرية والهوية مثل أن يقال عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرته وقدرته ذاته ، حى بحياة وحياته ذاته مثل اثبات الصفات ثم نفيها ، تحصيل حاصل ، خطوة الى الامام وخطوة الى الخلف ، اقدم واحكام مثل جسم لا كالأجسام أو شيء لا كالاشياء تعبر عن توتر الشعور بين قطبي التشبيه والتنزيه (٦٤) .

(٦٣) الشرح ص ١٨٣ — ١٨٦ ، ص ١٩٩ — ٢٠٣ ، الغاية ص ٧٦ — ٨٠ ، المواقف ص ٢٧٩ — ٢٨١ ، المحصل ص ٤٧ — ٤٩ ، ص ١٣١ — ١٣٢ ، ابداع واجب الوجود ليس في حاجة الى صفات ، يبدع من ذاته وهو مذهب الشيعة الباطنية أيضا وحجتهم أن كل اشتراك في الاسم يوجب اشتراكا في المعنى ، وأن كل اسم يطلق عليه يقابله اسم آخر تقابل التضاد مثل الوجود والمعدوم ، والعالم والجاهل ، والقادر والعاجز فيتحقق له ضد من ذلك الوجه . فاحترزوا عن اطلاق لفظ وجودى أو عدمى كيلا يقعوا في التمثيل والتعطيل .

(٦٤) هذا هو موقف أبى الهنيل العلاف ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٦ ، ويرى معبر أن الله عالم يعلم وعلمه كان لمعنى وكان المعنى لمعنى لا الى غاية وكذلك سائر الصفات . المعانى لا نهاية لها ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٦٠ .

م ٢٤ — التوحيد

والحقيقة أن هذا الحكم بالزيادة والمساواة ، بالغيرية والهوية يقوم على طبيعة الذهن وتعريفه للأشياء عن طريق إثبات هويتها أو اختلافها مع بعضها البعض ، وهى قسمة تعادل الإثبات والنفى . فالمساواة نفى أن يكون الشيء هو غيره ، والزيادة إثبات أن الشيء هو غيره . ومع ذلك ، فإن وضع التآليه فى هذه القسمة الذهنية ينال منه بصرف النظر عن الحل المختار ، فالزيادة أو المساواة نظرة كمية للذات الالهية أى للوعى الخالص فى حين أن التنزيه يقتضى تصورهما على أنها كيفية محضة . التنزيه كيف والتشبيه كم . وهما يفترضان التركيب والقسمة فى الذات فى حين أن التنزيه يقتضى بساطتها . ويكون إثبات المساواة أقرب الى التنزيه لأنها إثبات للبساطة ونفى للتركيب والقسمة ، ويكون إثبات الزيادة أقرب الى التشبيه لأنها إثبات للقسمة والتركيب ونفى للبساطة . كما يفترضان الكثرة والتعدد فى الذات فى حين أن التنزيه يقتضى الوحدة . كيف يكون للذات صفات ثلاثا أم أربعا أم سبعا أم تسعا وتسعين أم عددا لا نهائيا من الصفات وهى ذات واحدة ؟ ولكن بغية التقريب ، يكون إثبات المساواة أقرب الى التنزيه نفيا للكثرة وإثباتا للوحدة ، وتكون الزيادة أقرب الى التشبيه إثباتا للكثرة ونفيا للوحدة .

ومع ذلك فقد تنبه القدماء والمحدثون معا الى خروج هذه الاحكام عن أصل الوعى وأنها تفريعات اضافية أو تمرينات عقلية انسانية صرفة (٦٥) . فإذا كان العقل عند القدماء قاصرا عن الغوص فى هذه الاسرار

(٦٥) « أن مسألة وجود الصفات وزيادتها ليست مما يجب اعتقاده . والذي يجب على المكلف اعتقاده أن لله صفاتا ، وأما أنها موجودة زائدة على الذات فليس من الدين فى شيء التحقيق ص ٥٩ — ٦٠ » لا ريب أن هذا الحديث وما آتىناه عليه كما يأتى فى الذات من حيث هى يأتى فيها مع صفاتها فالنهي واستحالة الوصول الى الاكتناه شاملان لها فيكفيان العلم بها أن نعلم أنه متصف بها . وأما ما وراء ذلك فهو مما يستأثر بعلمه ولا يمكن لعقولنا أن تصل اليه . ولهذا لم يأت الكتاب العزيز وما سبقه من الكتب الا بتوجيه النظر الى المصنوع لينفذ الى معرفة الصانع وصفاته الكمالية . ولما كيفية الاتصاف فليس من شأننا أن نبحث فيها . . أما كون الصفات زائدة ، وكون الكلام صفة غير

فان تحليل التجارب الانسانية يستطيع الكشف عن اساسها في الشعور
وبنيتها في الذهن . اذ ترجع مشكلة الذات والصفات الى قسمة الذهن
الاشياء الى جوهر وعرض . فكما ان الجوهر حامل للاعراض تكون الذات
حاملة للصفات . وقسمة الاشياء الى جوهر وعرض قسمة ذهنية يسقطها
التصور مرة في الالهيات ، ومرة في الطبيعيات ، ومرة في الانسانيات ،
في الافعال (٦٦) .

الصفات اذن مجرد اسماء عبر الشعور الناطق عن عملية التنزيه
وعن حالاته دون ان يشير بها الى اى مضمون شعورى او الى اى وجود
واقعى . فكل الصفات هى في الحقيقة اسماء او الفاظ صاغها الشعور
للتعبير بها عن عملياته . هى اقوال او عبارات تدل على موقف ذاتى خالص
تعبر عن امانى وعواطف انسانية دون ان تشير الى شىء في الواقع (٦٧) .

ما اشتمل عليها العلم من معانى الكتب السماوية ، وكون السمع
والبصر غير العلم بالمسموعات والمبصرات ونحو ذلك من الشؤون التى
اختلف فيها النظر وتفرقت فيه المذاهب فيها لا يجوز الخوض فيه .
اذ لا يمكن لعقول البشر ان تصل اليه . والاستدلال على شىء منه
بالالفاظ الواردة ضعف في العقل ، وتغريب في الشرع لان استعمال اللغة
لا ينحصر في الحقيقة ولكن انحصر فيها . فوضع اللغة لا تراعى فيه
الموجودات بكنهها الحقيقى . وانما تلك مذاهب فلسفة ان لم يضل
فيها أمثلهم فلم يهتد فيها طريق الى مقنع . فما علينا الا التوقف عندما
تبلغه عقولنا وان نسأل الله ان يغفر لمن آمن به وبها جاء به رسله
ومن تقدمنا من الخائضين « الرسالة ص ٥١ — ٥٢ .

(٦٦) عند ابراهيم بن مهاجر شيخ الكرامية ان اسماء كلها أعراض
فيه ، واسم كل مسمى عرض فيه ، فهو عرض حال في جسم قديم ،
والرحمن عرض آخر ، والرحيم عرض ثالث ، والخالق عرض رابع ...
الخ . كل اسم عرض غير الآخر ، الزانى عرض في الجسم الذى يضاف
اليه الزنا والسارق عرض في الذى تضاف اليه السرقة وليس الجسم
زانيا ولا سارقا . الفرق ص ٢٢٤ — ٢٢٥ .

(٦٧) هذا هو موقف المعتزلة والخوارج في نفى السمع والبصر
واثبات الفرق بين الاسماء والله ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢٠ ، ويرى
الجبائى ان الوصف هى الصفة لان التسمية هو الاسم ، مقالات ج
٢ ، ص ١٨٩ .

لكن نظرا لشده العواطف وصفاء التنزيه تخلق الكلمة الشيء ، وتتحول
الذانية الى موضوعية تحولا ذاتيا افتراضيا خالصا وليس تحولا حقيقيا
بالفعل . والحقيقة أن مشكلة الذات والصفات (والافعال) لا يمكن حلها
الا بالرجوع الى مصدر المشكلة في الحياة الانسانية على مستوى التجربة
الشعورية لا على مستوى الافتراض بالخيال . فالقسمة الى ذات وصفات
لا تصف شيئا في الواقع بل تعبر عن قسمة انسانية خالصة موجودة في
الحياة الانسانية ثم استعملها المتكلم كوسيلة للتعبير عن عواطف التأليه .
ولما كان الذهن الانساني في الحكم يقوم على الهوية والاختلاف أصبح
السؤال : هل الصفات عين الذات أم زائدة على الذات ؟ وبصرف النظر
عما يتضمن اختيار أحد الطرفين بالنسبة الى التنزيه والتثبيته أو بالنسبة
الى الحرية والجبر أو بالنسبة الى استقلال الطبيعة أو تبعيتها فان بناء
المشكلة ذاته بناء انساني اسقطه الانسان الى أعلى كي يسمح له بالتعبير
عن عواطف التأليه . ففى علم الشخصية هناك ما يسمى بالشخصية
وسماتها . الشخصية هي الحامل المعنوي لسماتها أو هي افتراض انساني
خالص يسمح بتجميع عديد من السمات والافعال عليه كالتنواة في الذرة
التي تدور حولها الكهريات أو كلب الزهرة الذي تدور حوله الاوراق ،
علاقة المركز بالمحيط . وفى علم الاخلاق في تراث معاصر لنا خرجت مذاهب
اخلاقية تقوم على الذات أو الشخص كقيمة مستقلة بذاتها بصرف النظر
عن صفاتها وأفعالها . فالانسان من حيث هو انسان قيمة في ذاته والصفات
زائدة عليها . وكيف يمكن تقييم الكل بالجزء ؟ وفى تجربة الحب الانساني
تظهر مسألة الذات والصفات . هل يقوم الحب بناء على اعتبار الذات
وحدها بصرف النظر عما للحبيب من صفات وأفعال أم أن الحبيب هو
مجموعة من الصفات والافعال لأجلها صار حبيبا فاذا ما تغيرت تغير الحب ؟
الحب القائم على الذات بصرف النظر عن الصفات والافعال حب مجرد
منزه يعتبر الصفات والافعال زائدة على الذات في حين أن حب الصفات
والافعال قائم على التوحيد بين الذات والصفات وعدم افتراض ذات وراء
الصفات أو اعتبار صفات زائدة على الذات . وفى موقف الخصام يسهل
الفصل بين الحبيين في حالة حب الصفات والافعال . ما دامت الصفات
والافعال قد تغيرت فان الحب يتغير أو ينتهى . فى حين أنه فى حالة حب
الذات المستقلة عن صفاتها وأفعالها لا يمكن الفصل بين الحبيين لأن
حب الذات مستقل عن الصفات والافعال . ومهما تغيرت الصفات والافعال

يبغى الحب ، حب مجرد . منزّه ، حب للذات الخالدة . وفى القانون الجناسى يقوم الحكم بالاعدام على افتراض أن الذات مساوية للصفات والافعال . فإذا كانت الصفات والافعال خارجة على القانون فإنه يقضى على الذات باعدامها لأنه لا توجد ذات وراء الصفات والافعال . ويقوم نفى الاعدام على افتراض أن الصفات والافعال زائدة على الذات وأنه مهما بلغت الصفات والافعال من خروج على القانون إلا أنه لا يمكن انقضاء على الذات لأن الذات قيمة مطلقة لا يمكن مساواتها أو معادلتها بما هو أقل منها أى صفاتها وافعالها . والتوحيد بين الذات والصفات وانكار وجود صفات وافعال زائدة على الذات يقوم على العدل دون الرحمة . ففى مواقف الحب أو العقاب معاملة الحبيب أو المذنب على أن ذاته مساوية لصفاته وافعاله معاملة تقوم على العدل دون الرحمة . لذلك يحب الحبيب أو يخاصم ويعاقب المذنب . فى حين أن الفصل بين الذات والصفات واثبات ذات وراء الصفات والافعال يقوم على الرحمة دون العدل . ففى مواقف الحب أو العقاب مهما تغيرت صفات الحبيب لدرجة الصفات المضادة فإنه لا يمكن أن يهجر لأن له ذاتا مستقلة . ومهما بلغت صفات المذنب وافعاله من استهجان فإنه لا يمكن أن يعدم لأن له ذاتا مستقلة . ويقوم تصور العدل والرحمة فى الآخرة أيضا على هذا الأساس . فالعدل يقوم على اعتبار أن الذات هى عين الصفات ، ومن ثم يتم تقييم الذات حسب صفاتها وافعالها فى حين أن الرحمة تقوم على أن الذات مستقلة عن الصفات والافعال وأنه بالرغم مما قد يكون للذات من صفات وما تلتى به من أفعال فإنه لا يمكن تقييمها بها ، واصدار الحكم عليها (٦٨) .

٤ — هل الصفة حال أو علة ؟ واثبات الاحوال هو أحد الحلول المتوسطة بين اثبات الصفات ونفيها . فالعلمية حال وليست صفة (٦٩) . وبظهر الحال لأول مرة لحل مسألة اثبات الصفات أو نفيها على أنها أول

(٦٨) لذلك سمي المعتزلة أهل العدل والاشاعرة أهل الرحمة ، أنظر الفصل الثامن « المعاد » .

(٦٩) الاقتصاد ص ٦٩ .

قاعدة في اثبات الصفات وفي نفس الوقت احدى أسس نفى الصفات !
والاحوال ليست أقرب الى حكم الاثبات منها الى حكم النفى لأن الحال
وسط بين الوجود والعدم . فأصحاب الاثبات يجرون الحال نحو الاثبات
وأصحاب النفى يجرونه نحو النفى (٧٠) . والقول به ليس أثرا من النصارى
بل يخضع لضرورة داخلية صرنة للاختيار بين أحكام الصفات واثار
اعتبارها أحوالا فلا هى ذاتية خالصة ولا هى موضوعية خالصة بل احالة
متبادلة بين الذات والموضوع (٧١) . الصفات مجرد حالات شعورية يعبر
عنها باسم الفاعل أكثر من كونها وجودا موضوعيا يعبر عنه باسم الفعل .
الحال وسط بين الذات والصفة ، بين العالم والعلم هناك العالمية ، وبين
القادر والقدرة هناك القادرية ، وبين احدى والحياة هناك الحياة . ومع
ذلك يكون الحال أقرب الى اسم الفاعل منه الى اسم الفعل ، وأقرب الى
الذات منه الى الموضوع . لا يتجاوز اسم الفاعل الى اثبات موصوف
مشخص أو ذات تكون حاملا له . فاذا لم تكن الصفات مساوية للذات
كما هو الحال في نفى الصفات أو في خلقها وإذا لم تكن زائدة على الذات
كما هو الحال في اثبات الصفات أو قنمها فانها تكون أحوالا . الحال
وسط بين نفى الصفة واثباتها . الحال ليس هو الذات لأنه حال الذات
ولا هو الصفة لأنه غير مستقل عن الذات وحال لها . الحال مقولة انسانية
خالصة تعبر عن حال الشعور وتكشف عن أصل المسألة فيه . الحال
اجابة عن سؤال انسانى صرف : هل العالم قد فارق الجاهل بما علم
لنفسه أو لعله ؟ ولما كانت المفارقة ليست لنفسه مع كونها من جنس
واحد كما بطل أن تكون المفارقة لا لنفسه ولا لعله فانها تكون لكونه عالما

(٧٠) عند الأشاعرة اثبات الحال أقرب الى اثبات الصفات « فلا
فرق في الحقيقة بين أصحاب الاحوال وبين أصحاب الصفات الا أن
الحال مناقض للصفات . إذ الحال لا يوصف بالوجود ولا بالعدم ،
والصفات موجودة ثابتة قائمة بالذات » ، النهاية ص ١٩٦ — ١٩٩ ،
وعند المعتزلة ، هى أقرب الى نفى الصفات قال به المعتزلة ولم يؤيده
من الأشاعرة الا القاضى وامام احرمين .

(٧١) «ويلزمهم مذهب النصارى في قولهم واحد بالجواهر ثلاثة بالاقنومية» ،
النهاية ص ١٩٦ — ١٩٩ أنظر « التراث والتجديد » ، موقفنا من التراث
القديم « منهج الاثر والتأثر ص ١٠٢ — ١٠٨ .

لمعنى ما ، والمعنى صفة أو حال . وذن ثم يكون الدال هو أساس المعنى والصفة . يظهر الحال اذن فى ثلاثة مواضع : الاول الموصوف الذى يكون موصوفا لنفسه فاستحق ذلك الوصف لحال كان عليها ، والثانى الموصوف بانشئ معنى صار مختصا بذلك المعنى لحال ، والثالث ما يستحقه لا لنفسه ولا لمعنى يختص بذلك الوصف دون غيره عنده لحال . فعند اختصاص الشيء للموصوف لا لنفسه لانه يوجب اختصاصه لجميع العلوم ولا لمعنى والمعنى لمعنى الى ما لا نهاية ولا لنفسه ولا لمعنى لانه ليس اولى من غيره يكون اختصاصه لحال (٧٢) . ويستعمل لفظ « الاحوال » دون « الحالات » لان الاحوال وسط بين الذات والصفات لا هى نفى لصفات زائدة على الذات ، ولا هى اثبات لصفات زائدة على الذات فى حين ان الحالات مجرد احوال للنفس اى حالات شعورية لا تفترض ذاتا كمشجب تطلق عليها نفسها . وقد ظهر الحال من قبل كوسط بين الوجود والعدم فى نظرية الوجود فى المقدمات النظرية . فالحال صفة غير موجودة ولا معدومة كالجناس والفصول . واذا كانت هذه القسمة ترجع الى عاطفة دينية متطهرة فان الحال يكون هو المرجع لها . الوجود والعدم كل منهما حال اى صفة او حالة شعورية ، ليس الوجود فقط هو الوجود الشئى بل هو حالة وجود . فالوجود ايجاد ، وعملية وجود ، والعدم اعدام او عملية اعدام ، وهنا تنتقل نظرية الوجود الى تحليلات الشعور (٧٣) .

ويصعب تعريف الحال تعريفا منطقيا صرفا . ولكن يمكن وصفه بأنه ليس شيئا ، ولا يوصف بصفة ما ، لا موجودا ولا معدوما ، لا يعلم على حاله ولكن يعلم مع الذات ، يوجد حيث توجد صفات الحياة لا صفات الاكوان فالحال شرط الحياة . ويمكن ضبطه عن طريق القية . فمنه

(٧٢) هذا هو رأى أبى هاشم الجبائى ، الفرق ص ١٩٥ — ١٩٦ ، التمهيد ص ١٥٢ — ١٥٥ ، وافقه على ذلك جماعة من المعتزلة والكرامية وجماعة من الاصحاب كالقاضى أبى بكر والامام أبى المعالى ونفاها عدا هؤلاء من المتكلمين ، الغاية ص ٢٧ .

(٧٣) انظر الفصل الرابع ، نظرية الوجود ، ثانيا ، ديتافيزيكا الوجود (الامور العامة) ، الواجب ا — الوجود هو العدم د — هل هناك واسطة بين الوجود والعدم (الحال) ؟ .

١٠. يعلل ومنه ما لا يعلل ، الاول أحكام لمعانى قائمة بالذوات والثانى صفات ليست أحكاما لمعانى لا تعلم بانفرادها ولا تعلم الا مع الذات .
الحال اذن نوع من اثبات حالة خاصة لا هى علم ولا معلوم ، لا مجهول ولا معلوم ، لا مقدور ولا مراد ، حالة شعورية خالصة قبل أن تتحول الى موضوع وبعد أن تعين الوعى الخالص فى احدى درجاته الاولى (٧٤) .
وهو أقرب الى البدهاة اذا فهم على أنه حالة شعورية يتحد فيها الذات والموضوع . فالحال حالة شعورية للعالم لا هو شخص العالم ولا هو صفة زائدة عليه ، وبالتالي يكون الخلاف حول اثبات الاحوال أو نفيها

(٧٤) ليس للحال حد حقيقى . ولكن هناك ضوابط وقسمة . مثلاً منه ما يعلل وما لا يعلل . وما يعلل أحكام لمعان قائمة بذوات وما لا يعلل صفات ليست أحكاما لمعان . الاول كل حكم قامت به ذات يشترط فى ثبوتها الحياة عند أبى هاشم ، ويسمى مجوع الأحكام أحوال ، وهى صفات زائدة على المعانى التى أوجبتها . وهو أول من أحدثها . ولم يصف الاحوال هو ومن اتبعه من متأخري المعتزلة بكونها معلومة ولم يحكموا بأنها مجهولة وانكروا كونها مقدورة ومرادة ، ويقول : ان لم أقل ان الحال معلومة فان الذات معلومة فى الحال . لم يقل انها معلومة لان المعلوم شئ والا كانت الاحوال أشياء ، الشامل ص ٦٢٩ ، ص ٦٤٢ — ٦٤٤ ، النهاية ص ١٣١ — ١٣٢ ، لا تكون معلومة الا مع الذوات وعند الاشاعرة قد تعلم على انفرادها ، الغاية ص ٣٠ ، وقد أثبت الاحوال بعض الاشاعرة منهم القاضى وامام الحرمين . فالحال عند الاشاعرة كل ما وقع به الاشتراك والافتراق من الذوات والمعانى فهو حال زائد عليها . الغاية ص ٢٧ — ٢٩ ، وعند القاضى الحال كل صفة لوجود لا تتصف بالوجود سواء كان المعنى الموجب مما يشترط فى ثبوته الحياة أم لا فى حين أنه عند أبى هاشم يطرد فى الاكوان والالوان والطعوم والاراييح ، الشامل ص ٦٣٠ ، وعند القاضى لا يوصف بالحال الا الجزء الذى قام به المعنى فقط أما القسم الثانى فهو كل صفة اثبات لذات من غير علة زائدة على الذات ، النهاية ص ١٣١ — ١٣٣ ، واذا وصفنا شيئاً بالوجود ثم اثبتنا له صفات فهى زائدة على الوجود أى أحوال عند مثبتتها وعند نفاتها نفس الذوات وأعيانها ، الشامل ص ٦٣٠ ، كل ذلك هو الذى دعا ابن حزم لان يقول بأنه يصعب فهم الحال أو تعريفه ، فالاحوال ليست حقاً ولا باطلاً ، ولا هى مخلوقة ولا غير مخلوقة ، ولا موجودة ولا معدومة ، لا معلومة ولا مجهولة ، ولا أشياء ولا غير أشياء ، الفصل ج ٥ ، ص ١٢١ .

مجرد وهم عقلى (٧٤ب) .

ومع ذلك فقد استعمل كل فريق من مثبتى الاحوال ونفاتها حججا عقلية منطقية أو جدلية اما للاثبات أو للنفى . يقوم النفى على علة حجج منها ان الاحوال غير معلومة لأن المعلوم شئ والاحوال ليست أشياء . وكيف يمكن معرفة الحال وهو غير معلوم ؟ والحقيقة ان الحال ان لم يكن معلوما عقلا ومنطقيا فان صاحب الحال يشعر به ، فليسوعور احد درجات المعرفة قبل ان يتم تنظيمها عقلا . بل ان الشعور بهتاز بانه يبقى على الموضوع مع رؤية ماهيته فى حين أن العلم قد يقضى على الموضوع فى سبيل التصور . ويقال أيضا أن الاحوال ليست متغايرة لأن التغاير بين الأشياء . فهى ليست معانى ولا مسميات مضبوطة ولا محدودة : متميزة عن بعضها البعض وبالتالي فهى عدم . ولا تكون التسمية الا شرعية أو لغوية أو اصطلاحية وهى ليست كذلك . الأشياء تختلف وتتماثل لذواتها اما أسماء الاجناس والانواع فيرجع عمومها الى الالفاظ المدلة عليها وكذلك خصوصها والاحوال ليست كذلك . خطأ نفاة الاحوال اذن هو رد العموم والخصوص الى الالفاظ المجردة أو الحكم بأن الموجودات تختلف بذواتها ووجودها وكذلك رد التمييز بين الانواع الى الذوات . الاختلاف والاتفاق بين الذوات لا يشترك فى شئ مثل الصفة بل الشئ هو اللفظ الدال على الجنسية والنوعية والعموم ، فاذا كانت الاحوال اما مختلفة أو متماثلة فانها تتسلسل الى ما لا نهاية لأنها ليست أشياء . وعند الحكم بجواز تماثل المختلفين يلزم كون الرب مماثلا للخلق وهو محال . والحقيقة أن ذلك خلط بين الكم والكيف . فالاحوال كصفات وليست كميات ، والالفاظ مجرد تعبير عنها ولا تشير بالضرورة الى مسميات . وهى فردية وليست شئية وبالتالي لا يمكن معرفة اتفاقها واختلافها الا بالتعاطف مع الآخرين أو فى تجارب جماعية مشتركة . ويقال أيضا ان الاحوال موجودة أو معدومة ، قديمة أو محدثة ، والوجود ليس بحال . فالحال اما أن يكون موجودا أم لا . فاذا كان موجودا اما أن يكون جوهرًا أو عرضا فيتسلسل فوجب أن يكون

(٧٤ب) وهو معنى الحديث المشهور : ان الله لا ينزع العلم انتزاعا ولكنه يقبض العلم بقبض العلماء .

غير موجود أى عدم ولا واسطة بين الوجود والعدم . والحقيقة أن الحجة تقوم على موقف فلسفى مسبق وهو رفض الواسطة بين الوجود والعدم بين النفى والاثبات فى حين أن الحال هو هذه الواسطة ، وقد تم حل القضية من قبل فى نظرية الوجود . وقد يقال أيضا أن الاحوال لا هى ولا غيره ، والصفات لا هى ولا غيره وبالتالي لا يتميز وجودها بشئ . والحقيقة أن الاحوال هى الصلة بين الذات والصفة ، بين الانا والغير ، بين الذات والموضوع . الحال هى علاقة الهوية فى حالة الحركة الذاتية والتخلق الذاتى . وقد تفند الاحوال برفض العلم النفسى اذ أن الاحوال عهومات وخصوصات ووجوه عقلية واعتبارات . والحقيقة أن العلم النفسى هو أصل العلم العقلى والعلم الحسى . ففى الشعور يلتقى الذات بالموضوع ، والمعرفة بالوجود . وان نفى الحال لضرورة التمايز بين الاشياء بذواتها يستحيل بعده قياس الغائب على الشاهد وهو أساس الاستدلال فى الفكر الدينى ، ولا يكفى فى ذلك مجرد الاعتماد على الوجوه والاعتبارات العقلية مثل العلة والمعلول والدليل والمدلول لأنها كلها استدلالات صورية لا تعتمد على الحس . واذا لم يكن هناك فاعل فى الحقيقة بل مجرد مكتسب فكيف يمكن قياس الغائب على الشاهد ؟ والاعتماد على الاحساس الداخلى هو فى النهاية اثبات للحال ، ولا يمكن فى النهاية فهم الحجج العقلية التى تقوم على القسمة وحصص الاحتمالات وإبطالها جميعا باستثناء المطلوب اثباته الا بالرجوع الى التجربة الحسية التى منها نشأت ، وهو أيضا طريق لاثبات الحال (٧٥) .

(٧٥) النهاية ص ١٢٣ — ١٤٩ ، ص ١٧١ — ١٧٣ ، الشامل ص ١٢٩ — ١٣٠ ، ص ٦٣٩ — ٦٤٢ ، الفصل ج ٢ ، ص ١٢١ — ١٢٥ ، وخالف أبو الحسين البصرى استاذ القاضى عبد الجبار فى نفى الحال والمعدوم والمعانى ، اعتقادات ص ٤٥ ، كما خالف أبو على ابنه ورد الاشتراك والالفاظ الى الالفاظ وأسماء الاجناس والا ادى اثبات الحال الى جال آخر ، ويتسلسل الامر الى ما لا نهاية ، الملل ج ١ ، ص ١١٩ — ١٢١ ، والباقلانى هو صاحب الحجة القائلة بأن الحال اما معلوم أو غير معلوم وغير المعلوم لا يقاس عليه ، والمعلوم ليس كذلك اضطرارا أم استدلالا ، والعلم بحال النفس ليس هو العلم بالحال ، ويفند =

أما اثبات الحال فيقوم على حجج مقابلة كلها عقلية لما كانت الحجج
النقلية متشابهة ظنية متضادة ، يسهل قلبها الى حجج مضادة (٧٦) .
فالحال حالة نفسية للذات وليس صفة مستقلة عنها ، العلم حالة علم ،
والقدرة حالة قدرة ، والحياة حالة حياة . هناك اذن احوال ثلاثة العالية
والقادرية والحياة ثم حالة رابعة اوجبت هذه الاحوال الثلاثة وهي
الالوهية (٧٧) . والادلة على ثبوته عديدة منها أن من علم بوجود الجوهر

=
الاحوال برفضه للعلم النفسى ، التمهيد ص ١٥٣ — ١٥٥ ، ونفى
الاحوال أبو على الأشعرى وأصحابها ، النهاية ص ١٣١ ، وانكر
معظم المتكلمين الاحوال لان تجيز الجوهر هو عين وجوده ، الارشاد
ص ٨١ — ٨٢ ، ويرى ابن حزم انه لا دليل عليها من قرآن أو سنة
أو اجماع أو قول متقدم أو لغة أو ضرورة عقل أو دليل اقناع أو قياس ،
ولا يشك كل ذى حس سليم أن الاختيار واضح فهى مجهولة . والحقيقة
أن الادلة عليها كثيرة من النقل والعقل ليس لفظا بل معنى من الفاظ
أخرى مثل الفؤاد والنفس والقلب والشعور .

(٧٦) باب في الكلام في الاحوال عند أبى هاشم ، التمهيد ص ١٥٣ —
١٥٥ ، فصل في اثبات الاحوال والرد على منكريها ، الارشاد ص ٨٠ —
٨٤ ، العلية حال للذات وليست بصفة ، الاقتصاد ص ٦٩ ، وقال أبو هاشم:
هى أحوال ثابتة للذات ، واثبت حالة أخرى توجب هذه الاحوال ،
النهاية ص ١٨٠ ، القاعدة الاولى في مسألة الاحوال ، الغاية ص ٢٧ —
٣٧ ، فإن النظر في الصفات النفسية قد تعلق نوعا من التعلق بالنظر
في الصفات الحالية . ولربما توصل بعض المتكلمين من الاصحاب والمعتزلة
منها الى اثبات الصفات النفسية . فلا جرم وجب أن يقوم في بيان
الاحوال أولا ، الغاية ص ٢٧ ، عند أبى هاشم الصفة حال بمعنى أنه
ذو حالة ، وهى صفة معلومة وراء كونه ذاتيا موجودا دائما ، يعلم
الصفة على الذات لا بانفرادها ، فأثبت أحوالا لا معلومة ولا مجهولة ،
الملل ج ١ ، ص ١١٩ — ١٢١ ، أول من أحدثها أبو هاشم والقاضى
أبو بكر وإمام الحرمين أولا ، النهاية ص ١٣١ ، وفى قول آخر تردد
القاضى بين الاثبات والنفى ، الشاهل ص ٦٢٩ ، ويرى ابن حزم
أن الأشعرية من مبقى الاحوال مع أنهم من نفاتها ولم يثبتها الا القاضى
وإمام الحرمين ، الفصل ج ٥ ، ص ١٢١ — ١٢٢ .

(٧٧) تمت الإشارة من قبل الى أنه لا يوجد أثر لاثبات النصارى في
اثبات الاحوال الثلاثة أو الى فضائل أفلاطون الثلاث الحكمة
=

ولم يحط علما بتحيزه ثم استبان تحيزه فقد استجد علما متعلقا بمعلوم ويسوغ تقدير العلم بالوجود دون العلم بالتحيز ، فاذا تغاير العلمان بطل أن يكون العلم الثانى هو العلم الاول ، فالثانى احاطة بها لم يحط به الاول . ونظرا لاختلاف العلمين يكون الثانى حالا . وقد يعلم العالم كونه عالما قبل أن ينظر فى الاعراض ، وهذا العلم حال . الحال اذن حال العلم أو العلم بالعلم أو الوعى بالعلم . نعقل الذات ثم نعقل حركتها وهذا العقل الثانى هو الحال . فلا يمكن اثبات الصفات دون اثبات الحال ، لأن الحال هو طريق العلم بالصفات . يفضى انكار الاحوال الى انكار القول بالحدود والبراهين والا يتوصل أحد من معلوم الى مجهول ولاسيما الصفات اذ منشأ القول بها ليس الا قياس الغائب على الشاهد . كما أن اختلاف مفاهيم عالم وقادر توجب التغاير ، وبالتالي توجب ثبوت الحال ، فحال العالمية غير حال القادرية ، وهو نفس دليل اثبات الصفة ، ولكن اثبات الحال به أولى . لما كانت الذوات مختلفة تتفق فى شىء وتختلف فى شىء ، فان حال كل منهما غير حال الآخر ، وبالتالي فان غيرية الذوات تثبت غيرية الاحوال . من يعلم الجوهر قد يجهل التحيز مع العلم بالوجود ، وهما علمان متغايران . واذا علم الانسان شيئين مختلفين فالاختلاف ليس راجعا الى الوجود بل الى الحال . وقد يأتى اثبات الحال من جانب الموضوع باعتباره حالة شعور . فاذا استحالت قدرة لا مقدر لها وعلم لا معلوم له يثبت الحال لأنه موطن ظهور الموضوع وانكشافه فيه . ولا يمكن نفى الحال واثبات العلة . ولما لم يصّر أحد من المحققين على ابطال المعلل ثبت الحال (٧٨) . لا يعنى اثبات الحال أن يصبح الوجود قديما حالنا جوهرنا وعرضا ، فى آن واحد لا تمايز فيه ولا اختلاف بل يعنى أن الوجود حال انتقال من طرف الى آخر أى أن الوجود حركة وضرورة . لا يعنى اثبات الحال ايها شىء واحد فى شيئين مختلفين أو شيئين مختلفين

=
والشجاعة والعفة ومجموعها فى العدالة ، (الهامش ٧١) وأحيانا تكون الاحوال خمسة : الوجودية والحياة والعالمية والقادرية والالوهية ، ص ٥٩ — ٦٠ .

(٧٨) الشامل ص ٦٢٩ — ٦٣٩ ، النهاية ص ٦٤٢ — ٦٤٩ .

في شيء واحد ولا يعنى اتحاد المتكثرات المختلفة في شيء واحد ومتبدل
الاجناس من غير تبدل في الوجود كتبدل الصورة في الهيولى عند الحكماء
بل يعنى التعبير عن وحدة الصفة والموصوف أو الذات والموضوع في الحال
بدلا من هذه الثنائية المصطنعة المفترضة التى تقسم الشيء الواحد الى
طرفين متعارضيين لا التقاء بينهما ولا مصالحة ، يستبعد كل منهما الآخر
ويزيد عليه . ليس الخطأ في اثبات الحال الى اعتبار الوجود حل ونفى
الوجود وجودا لأن الوجود عليه تحقق حل وجود وليس واقعة وجود .
فاذا ما تحقق حال الوجود في عملية اليجاد فانه يصبح وجودا متحققا في
النهاية قد يرتد الى حال وجود ان لم تتم المحافظة عليه كوجود دائم ومستمر
من خلال نشاط الانسان وفعله . ليس الخطأ في اثبات الحال هو اثبات
صفات متحيزة وصفات مشتركة في آن واحد لأن الحال بطبيعته يفرد
ويشارك ، يميز ويوحد ، يفارق ويشابه . ولا يعنى اثبات الحال انكار
اثر الفاعل ارادة وقدره لأن الحال هو وجود الموضوع في الذات كحالة
أولى للنظر قبل أن تتحقق الحالة الثانية في العمل . فالتحقيق تجربة وليس
مجرد تنفيذ آلى لامر خارجى أو ارادة قاهرة (٧٩) .

الحال اذن تجربة انسانية ، توتر بين الوجود والعدم ، يعبر عن
عملية اليجاد والتحقق . هو اعتبار انسانى يتحول من التجربة الى
التصور ، ومن الوجود الى الذهن ولا شأن له بالالهيّات الا عن طريق
قياس الغائب على الشاهد كاستدلال واع أو عن طريق الاسقاط ، اسقاط
الشاهد على الغائب في فعل لا شعورى رغبة في الامساك بشيء (٨٠) .

(٧٩) النهاية ص ١٧١ — ١٧٣ ، التحقيق ص ٣٢ .

(٨٠) ويقول في ذلك الآمدى « والحق في هذه المسألة أن الانسان يجد
من نفسه تصور أشياء كلية عامة ومطلقة دون ملاحظة جانب الالفاظ
ولا ملاحظة جانب الاعيان ويجد من نفسه اعتبارات عقلية لشيء واحد وهى
اما أن ترجع الى الالفاظ المحددة وقد أبطلناه واما أن ترجع الى الاعيان
الموجودة المشار اليها وقد زيفناه . فلم يبق الا أن يقال هى معان موجودة
محقة في ذهن الانسان والعقل الانسانى هو المحرك لها ومن حيث هى
كلية عامة لا وجود لها في الاعيان فلا موجود مطلقا في الاعيان ولا عرض

ويرتبط موضوع الحال بموضوع العلة من عدة أوجه . فكما إن الحال وسط بين اثبات الصفات ونفيها فكذلك العلة يعتمد عليها مثبتو الصفات لإثباتها كما يعتمد عليها ناقو الصفات لنفيها . وبهذا المعنى يكون مبحث العلة فرعاً لمبحث الحال فالاحوال تنقسم الى معلقة بصفة وإلى غير معلقة ، فالعلل أحد قسمي الاحوال . العلة حال معلل ، والحال المعلل صفة موجودة كالعالمية المعلقة بالعلم وغير المعلل كلونية السواد . وليس كل من قال بالعلة يقول بالحال في حين أن كل من قال بالحال يقول بالعلة لان نفي الحال يؤدي الى ابطال العلل والحقائق جميعاً . ولكن قد ينفي التعليل كأساس لإثبات الصفات فواجب الوجود لا يعمل ولا يفترق الى تعليل (٨١) .

مطلقاً ولا لون مطلقاً بل هي الاعيان بحيث يتصور العقل منها معنى كلياً عما فتصاغ له عبارة تطابقه وتنص عليه ، ويعتبر العقل منها معنى ووجها فتصاغ له عبارة حتى ولو بطلت العبارات أو تبدلت لم تبطل المعنى المقدر في الذهن المتصور في العقل . فنفاة الاحوال أخطأوا من حيث ردها الى العبارات المجردة وأصابوا حيث قالوا باثبات وجودها معينا لا عموم فيه ولا اغيار . ومثبتوا الاحوال أخطأوا من حيث ردها الى صفات في الاعيان وأصابوا من حيث قالوا هي معان معقولة وراء العبارات وكان من حقهم أن يقولوا هي موجودة متصورة في الازهان بدل قولهم لا موجودة ولا معدومة . وهذه المعاني مما لا ينكرها عاقل من نفسه غير أن بعضهم يعبر عنها بالتصور في الازهان وبعضهم يعبر عنها بالتقدير في الفعل ، وبعضهم يعبر عنها بالحقائق والمعاني التي هي ملولات العبارات والالفاظ ، وبعضهم يعبر عنها بصفات الاجناس والانواع . والمعاني اذ لاحت للعقول واتضحت فليعبر المعبر عنها بما تيسر له . فالحقائق والمعاني اذن ذات اعتبارات ثلاثة : اعتبارها في ذواتها وانفسها أو اعتبارها بالنسبة الى الاعيان واعتبارها بالنسبة الى الازهان . وهي من حيث هي موجودة في الاعيان يعرض لها أن تتعين وتتخصص . وهي من حيث هي متصورة في الازهان يعرض لها أن تعم وتشمل . فهي باعتبار ذواتها في انفسها حقائق محضة لا عموم فيها ولا خصوص . ومن عرف الاعتبار الثلاثة زال اشكاله في مسألة الحال ويبين له الحق في مسألة المعلوم ، هل هو شيء أم لا ؟ »
النهاية ص ١٤٧ — ١٤٩ .

(٨١) الشامل ص ٦٢٥ ، وضع الجويني القول في الاحوال كمقدمة في كتاب العلل ، فأحكام العلل تترتب على ثبوت الاحوال ، البداية بالاحوال

وقد ظهر مبحث العلل من قبل في المقدمات النظرية في نظرية الوجود ابتداء من القرن الخامس بالاعتماد على مادة الاصوليين والحكماء . والحقيقة ان العلة أحد وسائل أربعة لاصدار حكم على الصفات بالاثبات وهى العلة والشرط والدليل والحد أو الحقيقة ، وكلها تقوم على قياس الغائب على الشاهد . فإذا ثبت كون حكم معلولا بعلة شاهدا وقامت الدلالة عليه لزم القضاء بارتباط العلة والمعلول شاهدا وغائبا . فإذا ما طبق ذلك في علاقة الذات بالصفات فقد يدل ذلك على الاحتياج والافتقار أو على الحتمية والجبر في تصور علاقة العلة بالمعلول وهو محال على الله . وإذا تبين الحزم مشروطا بشرط شاهدا ثم يثبت مثل هذا الحكم غائبا فيجب القضاء بكونه مشروطا بذلك الشرط اعتبارا بالشاهد مثل لو كان العالم عالما مشروطا بكونه حيا . فلما تقرر ذلك شاهدا اطرده غائبا . وهذا ايضا تحكيم لعلاقة الشرط بالمشروط في علاقة الذات بالصفات . وإذا دل على مدلول عقلا لم يوجد الدليل غير دال شاهدا وغائبا وهذا كدلالة الاحداث على المحدث . فالدليل هو الجامع للعلة والمعلول والشرط والمشروط اى انه عمل العقل في وصوله الى المعانى . وهو ليس مجرد قضية لفظية بل يتجاوز اللفظ الى المعنى . كما انه لا يرجع الى التقرير الوهمى بل الى عمل العقل . اما الحد أو الحقيقة فهما تقررت حقيقة شاهدا في محقق اطردت في مثله غائبا وذلك نحو الحكم بأن حقيقة العالم من قام بالعلم . ويرجع

ثم العلل . اثبات الاحوال مسألة عظيمة الشأن تستند اليها احكام العلل ، وهى اصول الادلة ومآخذ الحقائق ، الشامل ص ٦٢٩ — ٦٤٥ ، وقد رفض الآمدى العلية ، فالعلة والمبدأ يقالان على كل ما استمر له وجود في ذاته ثم حصل من وجود شيء آخر . وقد يكون الشيء علة للشيء بالذات أو بالعرض ، وقد تكون العلة قريبة أو بعيدة ، وواجب الوجود لذاته تام الوجود ولا حاجة به الى تعليل ، الغاية ص ١٧٦ — ١٧٩ ، ينفى الآمدى التعليل كأساس لاثبات الصفات لأن واجب الوجود لا يعلل ولا يفتقر الى تعليل ، الغاية ص ٤٧ — ٤٩ . وقد قال الأشاعرة بالتعليل في معرض الرد على المعتزلة وقولهم ينفى الصفات فوقعوا في شبهة الاحتياج والافتقار في واجب الوجود ، في تعليل الواجب والرد على منكروه ، الارشاد ص ٨١ — ٨٧ . أما أبو علي فقد قال بالعلة ولم يقل بالحال ، الاصول ص ٢٢ .

الخلافاً من جديد الى اعتبار قول الحاد مبيناً عن الصفة المشتركة على ما هو الحال في اثبات الاحوال اما بالحد اللفظي أو بالحد الرسمي أو بالحد الحقيقي أو الى اعتبار حد الشيء وحقيقته وذاته وعينه عبارات تعبر عن شيء واحد كما هو الحال في نفى الاحوال . وعلى هذا النحو يكون منطق الصفات منطقاً انسانياً خالصاً ، وبالتالي يمكن رد الالهيات الى الانسانيات ورد الانسانيات الى المنطق . وقد كان المنطق في علوم الحكمة مقدمة للطبيعيات والالهيات (٨٢) .

٥ — **القدم والحدوث** : وهو الحكم الثالث من احكام الصفات بعد حكمي النفي والاثبات والهوية والغيرية . واتباعاً للنسق العام يؤدي اثبات الصفات الى القول بهويتها على الذات والى القول بحدوثها . وفي بعض الاحيان يظهر نفى الصفات في مقابل القدم وليس في مقابل الاثبات أى أن أضرار النسق قد تتبادل فيها بينها لأنها تؤدي نفس الوظيفة . الطرف الاول يهدف الى التشبيه والثاني الى التنزيه وتوتر الشعور بين هذين القطبين . ونظراً لأهمية الموضوع فإنه يظهر في المقدمات ، في التسيبجات والبسملات ، كما يدخل في دليل الحدوث واثبات قدم الصانع ضد الحكماء الذين يثبتون قدم العالم ، فالقدم صفة لله عند المتكلمين وصفة للعالم عند الحكماء . كما يدخل في أول وصف للذات وهو القدم ويكون بذلك أول دليل على حكم القدم (٨٣) .

(٨٢) الشامل ص ٦٢٥ ، الارشاد ص ٨٢ — ٨٤ ، النهاية ص ١٨٢ — ١٩٠ .

(٨٣) الانصاف ص ٢٣ — ٣٦ ، ص ٣٨ — ٤٣ ، التمهيد ص ٣٣ — ٣٤ ، ص ٤٨ — ٤٩ ، ص ١٥٥ — ١٦٠ ، النسفية ص ٧ ، الوسيلة ص ٤٦ ، الاصول ص ٩٠ ، النهاية ص ١٨١ ، أفرق ص ٣٣٤ ، الارشاد ص ١٧٩ ، لم يزل بصفاته قديراً ولا يزال عالماً خبيراً ، الابانة ص ٤ ، كان خالقاً قبل أن يخلق ورازقاً قبل أن يرزق ، الفقه ص ١٨٤ — ١٨٦ ، الانتصار ص ٧٥ — ٧٦ ، وعند الكلاية أنه يستحق هذه الصفات لمعان أزلية ، والأزل القديم . وقال الأشعرى أنه يستحقها لمعان قديمة ، الشرح ص ١٨٣ ، فمن أحكام الصفات أنها كلها قديمة ، الاقتصاد ص ٤٤ ، وجميع هذه الصفات قديمة أزلية بذاتها وربما =

والحقيقة أن الحجج لاثبات قدم الصفات كلها عقلية وذلك لان النقل ظنى متشابه مضاد بنقل آخر ويسهل تحويله الى نقل مضاد . والحجج العقلية ثلاث . الاولى مستمدة من قدم الذات طبقا لدليل الحدوث . مادامت الذات قديمة فصفاتها قديمة . هذه الصفات قائمة بذات الله في الازل والا لكان محلا للحوادث وهذا ممتنع او كان يتصف بصفة لا تقوم به وهو محال . يستحيل أن يكون الله محلا للحوادث لان كل حادث جائز الوجود والقديم الازلى واجب الوجود . ولو قدر حدوث حادث بذاته لكان اما أن يربقى الوهم الى حادث يستحيل قبله حادث ، وهو محال واما استحالة ذلك لانه واجب الوجود . ولو قدر حدوث حادث بذاته فاما أن يتصف بضده وكان قديما استحال بطلانه زواله ، وان كان حادثا كان قبله حادث وتسلسل الى ما لا نهاية وهو محال واما لا يتصف بضد وبالتالي يكون قديما . وبصيغة اخرى المحدث لابد له من محدث ومن ثم أن يكون قديما ، ويمكن القول

=
زادوا السمع والبصر كما اثبتته الاشعري ، اضافة الى العلم والقدرة والحياة والمشيئة ، الملل ج ٢ ، ص ١٩ ، مذهب أهل الحق أن الباري حي عالم قادر ، له الحياة القديمة والعلم القديم ، والقدرة القديمة والارادة القديمة ، الارشاد ص ٧٩ ، الحكم انثالث أن هذه الصفات كلها قديمة ، الانتصاد ص ٧٥ — ٨٢ ، الله بجميع صفاته وأسمائه قديم أزلى من غير تفصيل ، البحر ص ١٥ ، القدرة قديمة ، المواقف ص ٢٨١ ويشارك بعض المعتزلة والرافضة الاشاعرة في القول بتقديم الصفات . فعند عباد بن سليمان تعنى الله قديم أنه لم يزل عالما قادرا حيا ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٦ ، ص ٢١٨ ، ص ٢٦٢ — ٢٦٨ ، وعند الزيدية أن اللعلم يزل مريدا ، لم يزل كارها للمعاصى ولأن يعصى ، لم يزل راضيا ، لم يزل ساخطا ، مقالات ج ١ ، ص ١٢٨ ، عالم بعلم قديم ، الانتصار ص ١٠٨ — ١١١ ، وعند الإباضية أن الله لم يزل مريدا لما علم أن يكون ولما علم ألا يكون الا يكون ، وعند بعض الروافض أن الله لم يزل يعلم بنفسه ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦١ ، ويقول فريق من الرافضة أن الله لم يزل عالما قادرا بلا تشبيه ، والعلم غير حادث مقالات ج ١ ، ص ١٠٦ — ١٠٨ ، ويصحح الخياط مقالة هشام الفوطى ويروى أنه قال لم يزل عالما لنفسه لا بعلم محدث ، الانتصار ص ١٢٥ .

كذلك في جميع الصفات (٨٤) . والحجة الثانية تعتمد على التضاد . فان لم يكن قديما في الازل كان عاجزا اذ لابد من قدم القدرة حتى لا يوصف بانعجز ثم تعميم صفة القدرة على سائر الصفات . وقد يبدأ الدليل باثبات قدم العلم حتى تنتفى صفة الجهل ثم تعميم صفة العلم على باقى الصفات (٨٥) . والحقيقة أنها حجة اقناعية احرارية تلجأ الى الحساسية الدينية ودفع التناقض والنفور الى أبعد مداه وافترض اللامعقول أن يكون الله جاهلا عاجزا ميتا حتى يقول الانسان : سبحان الله ، ما شاء الله ، فهى حجة خطابية لا برهانية . وقد يكون اثبات القدم متضمنا في اثبات الكمال ، القدم كمال والحدوث نقص . خلوا الذات من الصفات القديمة ثم حدوثها أحد مظاهر النقص . وتتفاوت أهمية الصفات كثرين لاثبات قدمها . فليس هناك صفة نموذج كما كان الحال في العلم في حكم النفى والاثبات أو في حكم الهوية والغيرية . فمرة يكون التمرين على العلم ، ومرة على القدرة ، ومرة على الكلام ومرة على الإرادة . ولا يحدث تمرين على الحياة أو السمع أو البصر . يطبق القدم اذن على الصفات الأكثر اقترابا من التنزيه مثل العلم والقدرة دون الحياة والابعد عن شبهة التشبيه مثل السمع والبصر . وقد تثبت هذه الصفات الأربع مرة واحدة أو ثلاث منها فقط أو اثنتان قبل أن يثبت كل منها على حدة فيثبت مثلا قدم الكلام والإرادة والعلم . فالعلم صفة في الازل

(٨٤) البحر ص ١٦ ، المسائل ص ٣٥٩ ، الاقتصاد ص ٧٥ — ٨٣ ، الشرح ص ١٨٦ — ١٨٨ ، ويعرض الرازى هذا الدليل كالاتى : لو كان علمه حادثا لكان المؤثر في حدوث العلم هو أو غيره ، وكلاهما باطل . الاول باطل لانه يحتاج في حدوث ذلك العلم الى علم آخر ويتسلسل الى ما لا نهاية ، والثانى باطل لان الكلام في حدوث الغير كالكلام في حدوث علمه ، يفترق الغير الى آخر ويلزم التسلسل ، المسائل ص ٣٦٦ .

(٨٥) ويشرح القاضي عبد الجبار هذا الدليل كالاتى : العلم يجرى مجرى الفعل المحكم لانه اعتقاد واقع على وجه مخصوص وذلك لا يأتي الا من علم . وهذه الدلالة مبنية على عدة أصول : أن العلم من قبيل الاعتقاد ، انه اعتقاد على وجه مخصوص ، الا يقع على ذلك الوجه الا ما هو عالم به ، الشرح ص ١٨٨ — ١٩٢ ، انه لم يزل عالما قادرا حيا سميعا بصيرا متكلما يريد ان كان فيما لم يزل غير حى ولا عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا متكلم ولا يريد ، التهيد ص ٣٨ — ٤٩ ، اذا لم يكن حيا وصف بضده ، اللمع ص ٢٥ — ٢٦ .

واحدة ويحال اليها السمع والبصر . والارادة بغير حدوث في محل والا تسلسلت اليها لانهاية . وفعل « كن » ليس صوتا حادثا لاستحالة قياس الحادث بالذات . وكيف يحدث العالم من حادث كن ؟ ولو كانت كن حادثة لكانت عاجزة من أن تخلق من عدم أو أن توجد كأننا موجودا من قبل . والكلام مرتبط بصفة الارادة في حقيقة الامر ، وهو كلام النفس أو المعنى وليس الصوت أو الحرف . يأتي العلم في المرتبة الاولى لان اثبات العلم اولى من اثبات القدرة ، فقدم العالم يمنع من حدوثه بعد الخلق . العالم قبل الخلق كان معلوما ، ومن ثم قدم العلم اولى . القول بقديم الصفات اذن قائم على تصور العلم على أنه ضروري ، سابق في وجوده على الموضوع . العلم السابق على وجود الاشياء . العلم بالاشياء قبل وجودها ممكن . لذلك كانت المعرفة سابقة على الوجود . وقد يقال بقديم الصفات دون التأثير كثيرا بالربط الضروري بين العلم والمعلوم وبضرورة اسبقية المعلوم على العلم وتبعية العلم للمعلوم كما هو الحال في خلق الصفات وذلك اعتمادا على شيئين : الاول أن المعلومات معلومات قبل وجودها ، والثاني أن الاشياء أشياء قبل كونها ، فالعلم مدفوعا الى حد الاطلاق لا يرتبط بالمعلوم . وهذه هي المعرفة الاستنباطية ، أي الجدل النازل من المبدأ الى الواقع ، من الفكر الى العالم ، من الذهن الى الطبيعة ، من العقل الى الحس ، والاشياء أشياء قبل كونها لانها موجودة في العلم وان لم تكن موجودة في الواقع . الوجود في الذهن نوع من الوجود كالوجود في العين . الوجود الضمني نوع من الوجود كالوجود الفعلي . وجود الممكن مثل وجود الواقع (٨٦) .

(٨٦) يقول النسفي « علم ما يكون قبل أن يكون ، وما لا يكون ان لو كان كيف يكون . قد سبق علمه في الاشياء قبل كونها » ، البحر ص ٣ ، ويقول القاضي عبد الجبار ، العلم صفة قديمة قائمة بذاته ينكشف بها المعلوم انكشافا على وجه الاحاطة من غير سبق قضاء تتعلق بالواجبات والجائزات والمستحلات ، الشرح ص ١٦٠ ، كان الله عالما في الازل بالاشياء قبل كونها ، الفقه ص ١٨٥ ، القضاء والقدر والمشية صفاته في الازل بلا كيف ، يعلم المعلوم في حال عدمه معدوما ، ويعلم أنه كيف يكون اذا اوجده ويعلم الماوجود في حال وجوده موجودا ، ويعلم كيف يكون فناؤه ، يعلم القائم في حال قيامه قائما ، واذا تعد

ولا يتم التركيز على القدرة والكلام قدر التركيز على العلم . فالقدرة متضمنة في الإرادة ، والكلام سيظهر في موضوع « خلق القرآن » (٨٧) . والدليل على قدم الكلام والإرادة ناتج عن أنه مالك الملك ، والملك من له الأمر والنهي . الأمر لا يحدث في ذاته فلا بد أن يكون أمرا قديما حبستحيل أن يحدثه في محل . ويمكن تفصيل الحجة على نحو منطقي برهاني استدلالى . فلو كانت الإرادة حادثة لما أمكن أحداثها إلا بإرادة

علمه قاعدا في حال قعوده من غير أن يتغير علمه أو يحدث له علم ولكن التغير والاختلاف يحدث في المخلوقين ، الانتصار من ١٢٢ — ١٢٦ ، ويرى ابن الباري الراوندى أن المعلومات معلومات قبل كونها ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٠ ، ج ٢ ، ص ١٦٩ ، ويرى أهل السنة أنه لم يزل سمي لنفسه بأسمائه وأصفا لها بصفاته قبل إيجاد خلقه ، الانصاف ص ٢٣ ، ويرى البغداديون والجبائي أنه لم يزل عالما بالاشياء قبل كونها والجسم قبل كونه ، المعلوم معلوم قبل كونه ، والمقدور مقدور قبل كونه ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٨ ، ص ١٧١ ، ص ٢٢١ — ٢٢٢ ، لم يزل موجودا يعلم الاشياء غير كائنة . وعند عباد بن سليمان وابن الراوندى والشحام وأنيب بن سهل والخراز وطائفة من البغداديين أن الله لم يزل عالما بالاشياء ولم يزل عالما بالاشياء ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٨ — ٢٢٣ ، ج ٢ ، ص ١٧١ ، ويرى الجبائي أن الله لم يزل عالما قادرا على الاشياء قبل كونها بنفسه ، والاشياء خطأ أن يقال لها اشياء قبل كونها لأن كونها هو هي ، وينكر أنها اشياء قبل أنفسها ، ولكنها تعلم اشياء قبل كونها ، وتسمى اشياء قبل كونها إلا الاجسام والانفعال ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٣ — ١٨٤ ، ويرى عباد بن سليمان أن الاشياء اشياء قبل كونها ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٥ ، ويرى ابن الراوندى أن ولا شيء الا موجود ، والمأمور به والمنهى عنه يوصف به الشيء قبل كونه ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٩ ، المخلوق مخلوق قبل كونه ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧١ ، وعند الجبائي أن الشيء سمة لكل معلوم فلما كانت الاشياء معلومات قبل كونها اشياء وما سمي به لوجود علة لا فيه يجوز أن يسمى به مع عتمه ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٣ — ١٨٤ .

(٨٧) يركز الباقلاني في « الانصاف » على قدم الكلام وفي « التمهيد » على اثبات الصفات ، الانصاف ص ٢٨ — ٤٣ ، التمهيد ص ٣٣ — ٣٤ ، ص ٤٨ — ٤٩ ، ص ١٥٥ — ١٦٠ ، ومع ذلك يذكر بعض المعتزلة السمع والبصر . كان سميها بصيرا في الازل ، البحر ص ٣١ ، الشرح ص ١٧٤ ، وعند قدرية البصرة أن الله لم يزل سميها بصيرا بمعنى أنه كان حيا لا آفة به تمنعه من ادراك المسموع اذا وجد ، الاصول ص ٩٦ .

أخرى فيلزم التسلسل الى ما لا نهاية . لو كانت حادثة لوجب أن تتعق بمراد واحد فذلك سفة الارادة الحادثة ومرادات الله لا نهاية لها . واذا كانت الارادة الحادثة لا في محل فان ايجابها لله ليس بأولى من ايجابها لغيرها . كما أن حدوث صفة حادثة في ذات الله محال لانه يوجب التفسير (٨٨) .

وكما يقع التمييز في اثبات الصفات بين العلم والقدرة والكلام والارادة من ناحية وبين الحياة والسمع والبصر من ناحية أخرى ،

(٨٨) عند أهل السنة الارادة قديمة ، ويرفض حدوثها بحجتين مشهورتين في القدم والحدوث العام للصفات . فكل محدث في حاجة الى محدث ويلزم التسلسل الى ما لا نهاية ، وقيام الصفة بنفسها غير معقول : والذات في حاجة الى مخصص ، والقول بأنها لا في محل مفهوم سلبي : الطوالع ص ١٧٩ — ١٨١ ، ورفض الاشعري القول بحدوث الارادة لان ذلك هو قول الجهمية في العلم بأنه عالم بعلم مخلوق ، الابانة ص ٤٤ ، الارادة صفة لذاته غير مخلوقة على خلاف المعتزلة ، الانصاف ص ٢٦ ، ذهب الاشاعرة الى انه مريد بارادة قديمة ، الشرح ص ٤٢ ، وذهبت الكلابية الى انه مريد بارادة أزلية . وعند امام الحرمين ، لم يزل مريدا في أزله ، ورفض حجة المخصص ، النظامية ص ١٧ — ١٨ ، المسائل ص ٣٦٨ ، النسفية ص ٩٠ ، الشرح ص ١٥٥ — ١٥٦ ، النهاية ص ٢٤٣ — ٢٥٣ ، الاقتصاد ص ٥٥ — ٥٨ ، الارشاد ص ٩٤ — ٩٦ ، المحصل ص ١٣٣ ، لو كانت حادثة لاحتاجت الى ارادة أخرى ويلزم التسلسل الى ما لا نهاية . ويصنف الرازي المذاهب كالآتي : الله مريد اما لذاته (ضرار) أو لامر سلبي (النجار) وأما لامر ثبوتي (النجار) وأما مطلقا بمعنى قديم (الاشاعرة) ، وأما بمعنى حادث قائم بذاته (الكرامية) أو موجودا لا في محل (الجبائية) أو قائما بذاته غير ذات الله ، المواقف ص ٢٩٠ — ٢٩٢ ، وعند الزيدية أن الله لم يزل مريدا ، لم يزل كارها للمعاصي ولأن يعصى ، لم يزل راضيا ، لم يزل ساقطا ، مقالات ج ١ ، ص ١٣٨ ، وعند الإباضية أن الله لم يزل مريدا لما علم أن أن يكون ولما علم أنه لا يكون الا يكون . ولا تخالف المعتزلة في التوحيد الا في الارادة ، والمعتزلة الا بشرا ينكرون ذلك ، مقالات ج ١ ، ص ١٧٤ — ١٨٩ ، عند بشر بن المعتز أن الله لم يزل مريدا لذلك كفرته المعتزلة ، الفرق ص ٢٥٦ ، وقد قال الفلاسفة بتقديم الذات وصفاتها وانفعالها ومن ثم يقدم الارادة والمرادات ، وبالتالي يقدم العالم ، وبالتالي يكونون أقرب هذه المرة الى الاشاعرة منهم الى المعتزلة ، الاقتصاد ص ٥٥ — ٥٩ ، النهاية ص ٢٤٨ — ٢٥٣ .

فان تمييزا آخر يقع بين صفات المعانى وصفات الانفعال بالنسبة للقدم .
فاذا كانت صفات المعانى مثل الصفات السبع قديمة فان صفات
الانفعال نظرا لتأثيرها في العالم واتصالها بالحوادث قد تكون حادثة
او مخلوقة وذلك مثل العزة والرحمة والامر ، وقد تكون قديمة طبقا لدرجة
الصفة بين المعنى والفعل خاصة اذا كانت الحجج النقلية بها هذا الاشتباه
بين القدم والحدوث (٨٩) . ويكون السؤال أى من صفات الفعل
تكون قديمة وأيها تكون مخلوقة ؟ ما هو مقياس الحكم ؟ لماذا تكون العزة
قديمة ويكون الامر مخلوقا ؟ وكيف يمكن ضبط درجة الصفة بين المعنى
والفعل ؟ وهل تكفى الحجة النقلية وحدها ، وهى ظنية ، فى أن تكون
دليلا على موضوع قطعى ؟ وهل يمكن احصاء صفات الانفعال مثل
التخليق والترزيق والانععام والاحسان والرحمة والمغفرة والهداية ؟ وما
الفرق بين صفات الانفعال والاسماء ؟ الاسماء المشتقة من الصفات
قديمة وهى أسماء الانفعال مثل الرازق والخالق والمعز والمذل وهى
على أربعة انواع . ما يدل على ذاته وهو أزلى ، ما يدل على الذات مع زيادة
سلب كالقديم والباقي والواحد والغنى وهو أيضا أزلى ، ما يدل على الوجود
صفة زائدة من صفات المعنى كالحى والقادر والمتكلم والمريد والسميع
والبصير والعالم وما يرجع الى هذه الصفات السبع كالآمر والنهى

(٨٩) لا يرى ابن حزم أحيانا غضاظة فى اعتبارها مخلوقة مثل العزة
« سبحان ربك رب العزة عما يصفون » أو « فله العزة جميعا » أو « لله
المكر جميعا » أو « قل لله الشفاعة جميعا » . أما الرحمة فقد تكون مخلوقة
طبقا لقول الرسول « ان الله خلق مائة رحمة فقسم عباده فى رحمة
واحدة فيها يتراحمون ورفع التسعة وتسعين ليوم القيامة يرحم بها
عباده » . وقد يكون الامر مخلوقا مثل « وكان أمر الله مفعولا » ، والمفعول
مخلوق ، أو « والله غالب على أمره » ، والمفعول مخلوق ، أو « لا تدرك
لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا » ، وذلك ضد الاشاعة الذين يثبتون قدم
كل شيء الفصل ج ٢ ، ص ١٥٠ — ١٥١ . وأحيانا أخرى يثبت ابن حزم
قدم الصفات دون استعمال اللفظ ودون تفرقة بين صفات الذات
وصفات الفعل . ففى مسائل السخط والرضا والعدل والصديق
والملك والخلق والجود والإرادة والسخاء والكرم لم يزل عالما بأنه
سيسخط على الكفار وسيرضى على المؤمنين . فقدم هذه الصفات راجع
الى قدم العلم بالانفعال ، الفصل ج ٢ ، ص ١٥٥ .

والخبير ونظائره فهو ايضا ازلى ، وبما يدل على الوجود واطافة الى
فعل كالجواد والرزاق والخالق والمعر والمذل والمثله وهو مختلف عليها
بين القدم والحدوث لانها لا تكون قبل الخلق . والعجيب أنه لم يقل أحد
مع قدم الصفات ببقاء الصفات . فقد يكون معنى قدم الصفات بقاءها
في المستقبل وليس فقط قدمها في الماضي ، وأن القدم يتضمن البقاء
ضرورة (٩٠) .

أما حكم الحدوث أو الخلق فانه يعتمد على عديد من الحجج النقلية
والعقلية . والحجج النقلية في حقيقة الامر بالاطافة الى أنها ظنية
متشابهة تنقلب الى الضد ولها حجج نقلية مضادة الا أنها نظرا
لارتباطها بموضوع الحرية الانسانية وهى يقين فان صحة السمع
تقاس على صحة العقل ، ويرد ظن النقل الى يقين العقل (٩١) . ومع
ذلك فهناك أدلة نقلية عديدة تثبت حدوث الصفات وخلقها ، وتعمل
الذات متفردة بالوعى الخالص الذى لا شبهة فيه ولا شائبة . وتفيد
هذه الحجج على أن علم الله ، وهى الصفة النموذجية في اثبات الحكم

(٩٠) حكى الكعبى عن أبى الهذيل أنه قال ان الله لم يزل سميعا
بصرا بمعنى سيسمع وسيبصر وكذلك لم يزل غفورا رحيا محسنا
خالقا رازقا ميثيا معاقبا مواليا معاديا آمرا ناهيا بمعنى أن ذلك سيكون
المال ج ١ ، ص ٧٩ ، وقال ابن الهيصم ، البارى فى الازل بما سيكون
على الوجه الذى سيكون وشاء لتنفيذ علمه فى معلوماته ، فلا ينقلب
علمه جهلا ، ويريد لما يخلق فى الوقت الذى يخلق بارادة حادثة وقائل
لكل ما يحدث بقوله « كن » حتى يحدث وهو الفرق بين الاحداث والمحدث ،
والخلق والمخلوق ، المال ج ٢ ، ص ٢٠ — ٢١ .

(٩١) وفى ذلك يقول القاضى عبد الجبار « أن الاستدلال بالسمع
على هذه المسألة لا يمكن لان صحة السمع تنبنى على هذه المسألة ،
كل مسألة تنبنى صحة السمع عليها فالاستدلال عليها يجرى مجرى
الشيء مع نفسه وذلك مما لا يجوز . . ان صحة السمع موقوفة على هذه
المسألة لانها ما لم نعلم القديم عدلا حكيما لا يمكننا معرفة السمع ،
وما لم نعلم أنه عالم بيقين القبائح واستغنائها عنها لم نعلم عدله ، وما
لم نعلم كونه عالما لذاته لم نعلم علمه بيقين القبائح ، فقد ترتب السمع
على هذه المسألة فلا يصح الاستدلال بالسمع عليها » الشرح ص ١٩٣ —
١٩٥ .

أو نفيه ، علم تجريبي بعدى ، يتحقق فى العالم ، ويتغير طبقا لقدرات الإنسان ، ويقاس عليها ، وهو ما اتضح فى « الناسخ والمنسوخ » فى أصول الفقه (٩٢) . وقد تحول ذلك الى حجة عقلية لاثبات حدوث العلم . فمادام يتعلق بالمعلومات والمعلومات حادث فالمعلم حادث . وقد يكون الدافع على ذلك الحرص على التنزيه ، تنزيه الذات من تشبيه الصفات . فاذا كان التنزيه حالة شعورية خالصة لا تعبر عن أى مضمون ثابت فى الشعور أو موضوع فى العالم الخارجى فان كل علم بهذا العالم الخارجى يكون علما بعديا لا قبليا ، ومن ثم يكون علم الشعور بها علما بعديا كذلك . وبالمثل يمكن القول بأنه كان هناك شعور عام وهو صورة مطلقة للشعور الفردى ، كان ولاشئ معه ، فيما حدث الخلق علم به وأظهر قدرته فيه ، وبالتالي تكون الصفة أى اسم الفعل تابعة للأشياء لا سابقة عليها . ولما كانت الأشياء مخلوقة فالصفات تابعة للأشياء المخلوقة وتكون مخلوقة مثلها أى حادثة . العلم لا يكون الا علما بشئ ، والقدرة لا تكون الا قدرة بشئ ، ولا بد من وجود الأشياء قبل وجود العلم والقدرة ومن ثم كان العلم والقدرة حادثين بعد وجود الأشياء . اذ كيف يكون العلم قديما والمعلوم حادثا ؟ العلم لا يكون قبليا بل هو علم بعدى خالص . الله عالم بأن العالم قد وجد قبل هذا وهو فى الازل ان عالما به كان جهلا وان لم يكن عالما كان جهلا وان لم يكن عالما وكان الآن عالما فعلمه حادث (٩٣) . ولكن يصعب الجمع بين العلم

(٩٢) وذلك مثل « لا اله الا هو » ، « ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم » ، « لننظر كيف تعلمون » ، « الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا » ، الشرح ص ٢٨١ — ٢٨٤ ، الفصل ج ٢ ، ص ١١٩ — ١٢٤ ، الانتصار ص ١١٥ — ١١٩ ، لذلك نفت المعتزلة الصفات الازلية وقالت ليس له علم ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر ، ولم يكن له فى الازل اسم ولا صفة ، الفرق ص ١١٤ ، قالت بحدوث الصفات ، الفرق ص ٣٣٤ ، ونفى الحسين بن محمد ، لنجسار العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات الازلية ص ٢٠٨ .

(٩٣) هذه حجة جهم بن صفوان . يجوز أن يكون الله عالما بالأشياء كلها قبل وجودها ولكن بعلم محدث بها ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٩ ويظهر الاضطراب فى مقالة جهم فى اثبات علم الله بالأشياء قبل كونها بعلم

السابق على كون الاشياء والعلم الحادث بعدها ، أو اثبات العلم الحادث مع نفي المهل مما يدل على بهت الشعور عن علم استنباطي استقرائي ، قبلي بعمدى ، وهو علم الوحي أو مبغى الانسان . انها تتم اهمية العلم الحادث في كشفه عن طبيعة العلم البعدى التجريبي ، وتقدمه وتجده باستمرار دون ما وقوف أو ثبات مما يوقع في القطعية والتحجر . فتجدد العلم هو أحد معانئ تقدم العلم . كان الدافع على القول بخلق الصفات هو تصور العلم على أنه مكتسب تال في وجوده على الموضوع ، وهو العلم الاستقرائي الذى يبدأ من الاشياء الى العقل ، ومن الخارج الى الداخل ، ومن العالم الى ان ذهن من خلال الحس ، وهو الجدل المساعد في المعرفة . والعلم بالاتصال أكثر دراية من العلم بالانفصال . التماس وسيلة العلم أكثر من التجريد ، ويصبح النور حينئذ لغة العلم ووسيلته فيعلم المعبود ما تحت الثرى بالشعاع

محدث بها . علم الله محدث أحدثه به فعلم به وهو غير الله ، والقرآن مخلوق غير الله ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٩ ، ص ٣١٢ ، ج ٢ ، ص ١٦٤ ، الانتصار ص ١٢٦ ، اثبت جهنم علوم حادثة للبارى لا في محل ، لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه ، الملل ج ١ ، ص ١٢٨ ، ص ١٣٠ ، علوم الرب حادثة . واذا تتجدد المعلومات يحدث البارى علوما متجددة بها يعلم المعلومات الحادثة ثم تتعاقب العلوم حسب تعاقب المعلومات في وقوعها متقدمة عليها . ومعظم ردود الاشاعة صورية منطقية وليست مصلحة انسانية اجتماعية ، الارشاد ص ٩٦ — ٩٩ ، النهاية ص ٢١٥ — ٢٢١ ، وتوصف مواقف جهنم بأنها خيالات وتبويهاً أى أنها ردود خطابية انفعالية ، الفاية ص ٨٠ — ٨٤ ، وكذلك ردود الاشعري عليه . ونشارك المعتزلة وجههم هشام بن عمر الفوطى أحد شيوخ المعتزلة في قوله : ان الله لا يعلم الاشياء قبل كونها أى ان الله غير عالم ثم علم (رواية ابن الراوندى وتصحيح الخياط لها) . الانتصار ص ٩٠ ، الملل ج ١ ، ص ٤٣ ، الفضل ج ٢ ، ص ١١٨ ، ويشاركهم ايضا بعض الرافضة مثل هشام بن الحكم ومحمد بن عبد الله بن سبرة . فعند بعض الروافض لم يكن الله يعلم نفسه حتى خلق العلم ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦١ ، وعند البعض الآخر ان الله يعلم بمعنى يفعل وأنه لم يكن يعلم نفسه حتى فعل العلم . الله لم يزل لا عالما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا ، لا يعلم ما يكون قبل أن يكون ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٦ — ٢٦٨ ، الفرق ص ٣٢٥ .

المتصل منه الذاهب الى الارض كما يحدث أحيانا في أفلام الإبطال وفي التعبير عن معرفة الجن والشياطين . يعلم المعبود بالاتصال بالاشياء بالشعاع النافذ . والشعاع كالنور مماس وغير مماس ، ابتعادا عن التجسيم الفاعل (٩٤) . وقد يتحول حدوث الصفات وخلقتها في التجسيم الى حدوث الذات وخلقتها أو قد يكون حدوث الصفات نتيجة طبيعية لحدوث الذات . أما القول بأن الله هو الذى خلق الصفات لنفسه بعد خلق الكائنات فيمكن وضعه على حساب التشخيص (٩٥) .

(٩٤) عند هشام بن الحكم يعلم الله ما تحت الثرى بالشعاع المتصل منه الذاهب في عمق الارض ولولا ملاسته لما وراء ما هناك لما درى ما هنالك . وقال ان بعضه يشوب وهو شعاعه وأن الشوب محال على بعضه ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٣ ، الفرق ص ٦٦ — ٦٧ ، ص ٢٢٧ ، وقال آخرون ان الله يعلم الاشياء على الماسة وقد يعلم ما لا يماسه ، مقالات ج ١ ، ص ١٦٨ ، وعند هشام بن الحكم أنه تعالى عالم يعلم محدث ، الشرح ص ١٨٣ ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٤ ، ص ٢٦٨ ، ج ٢ ، ص ١٦٢ ، الله يعلم بعد أن لم يكن عالما ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٦٣ — ٢٦٤ ، الفرق ص ٦٧ .

(٩٥) يرى زرارة بن أعين الرافضى أن الله لم يزل غير سميع ولا عليم ولا بصير حتى خلق ذلك لنفسه ، الفرق ص ٣٣٥ ، وقال ان لله في كل مقدور قدرة حادثة لم يكن حدوثها قادرا على مقدورها ، الاصول ص ٩٣ ، وأن حياته حادثة ، وأنه لم يكن حيا حتى أحدث لنفسه حياة ، الاصول ص ١٠٥ ، وأنه لا يسمع الشيء حتى يخلق لنفسه سميعة له ، الاصول ص ٩٦ ، وأن علمه حادث وأنه لا يعلم الاشياء قبل حدوثها ، الاصول ص ٩٩ ، الفرق ص ٢٣ ، وزاد على هشام بن الحكم في حدوث علم الله حدوث قدرته وحياته وسائر صفاته وأنه لم يكن قيل خلق هذه الصفات عالما ولا قادرا ولا حيا ولا سميعة ولا بصيرا ولا مريدا ولا متكلم ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٦ . أنكرت المعتزلة والجهمية والرافضة والكرامية والمجسمة والقراطة القول بأن الله لم يزل عالما بالاشياء قبل كونها . علم الله محدث وأنه كان غير عالم فعلم . علمه حادث لا يوصف بأنه شيء أو حي أو عالم أو مريد لا يوصف بوصف يجوز إطلاقه على غيره كشيء موجود ، حي ، عالم ، مريد . الانتصار ص ١٢٦ ، أنكرت الروافض أن يكون الباري لم يزل عالما قادرا . الصفات محدثة والعالم محدث ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٨ ، ج ٢ ، ص ١٦٠ ، الله لا يعلم ما يكون قبل أن يكون . كان غير عالم ثم علم ، الانتصار ص ٨ ، قالت الروافض بحدوث العلم (رواية عن الجاحظ) ، الانتصار ص ١٠٣ .

ويثبت حدوث القدرة والحياة بالتبعية مع العلم كما يثبت حدوث السمع والبصر أيضا بالتبعية مع العلم . ولكن يثبت حدوث الكلام والارادة ، كل على حدة خاصة الارادة ، نظرا لان الكلام سيأتى موضوعه فى خلق القرآن . ومع ذلك يثبت حدوث الكلام نظرا لان به اخبارا عما مضى (٩٦) . ويتحدث عن أشياء وأشخاص لم تخلق بعد . وبه أمر ونهى من غير مأمور ومنهى حتى صار آمرا ناهيا بعد ان لم يكن . للكلام اذن حادث حتى يمكن الحفاظ على الذات من أن تكون محلا للحوادث ومشجبا تعلق عليه جميع العواطف والانفعالات الانسانية . الكلام اذن هو كلامنا المسهوع المقروء المدون المحفوظ ولا شأن له بذات الله 'لا أنه من عنده ، مرسل الينا منه . وهنا يبدو أن الدافع على القول بخلق الصفات هو حماية الذات من كل تشبيه ، حرصا على التنزيه ، أى رفض كل شبهة تشابه بين صفات التنزيه وصفات التشبيه . ولما كانت الصفات واحدة ، وضعت على حساب التشبيه وأصبحت حادثة ثم نفيت حرصا على التنزيه (٩٧) . وقد يتعدى حدوث الصفات الى حدوث الذات ، فيصبح الله محلا للحوادث ليس فقط فى صفاته بل فى ذاته .

أما الدافع على إثبات خلق الارادة فهو الدفاع عن الحرية الانسانية.

(٩٦) مثلا « انا أرسلنا نوحا الى قومه » ولم يكن قد خلق نوحا بعد . أو « اخلع نعليك » ولم يكن قد خلق موسى من بعد ، وقد نفت المعتزلة جميع الصفات الازلية وقالت بأن كلام الله حادث ، الاصول ص ٩٠ ، وأنكر معاوية بن عباد صفات الله الازلية كسائر المعتزلة . ليس الكلام صفة أزلية أو فعلة لانه لم يفعل شيئا من الاعراض . القرآن فعل الجسم الذى حل الكلام فيه وليس فعلا لله أو صفة ، الفرق ص ١٥٢ .

(٩٧) هذا هو موقف المشبهة بوجه عام والقول بقيام الحوادث بذات البارئ ، فالاولى حدوث الصفات خاصة القدرة والارادة ، الملل ج ٢ ، ص ١٤ — ١٧ ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٢ ، عند الكرامية حدث بارادة حادثة حدثت فى ذاته فهو محل للحوادث ، الاقتصاد ص ٥٥ — ٥٧ ، ص ٧٤ — ٧٥ ، ويضع أهل السنة المعتزلة مع المشبهة . فالقول بحدوث الصفات يجعل الله محلا للحوادث ، الفرق ص ٢٢٩ ، لذلك يجعل الغزالي ذلك داخلا فى أوصاف الذات ردا على من قال بحدوث العلم والارادة فى بيان استحالة كونه سبحانه محلا للحوادث ، الاقتصاد ص ٤٣ — ٤٤ .

فلو كانت ارادة الله قديمة لتعلقت بجميع المراتدات قبل خلقها وبالتالي ينتفى خلق الانسان لافعاله ولاختياره الحر . لو كانت الارادة قديمة لكان المراد منها فكيف يتأخر المراد عن الارادة ؟ لابد من حدوث ارادة في غير محل او حدوثها في ذاته وكلاهما محال . أما فعل « كن » فانه مجرد صوت حادث لا يعبر عن أى ارادة قديمة . خطورة اثبات قدم الارادة أو القدرة هو اصطدامها بخلق الافعال وحرية الارادة . حتى لو قيل بقديم العلم والكلام فانه لا يمكن القول الا بحدوث القدرة والارادة نظرا لتعلقهما بأنفعال الانسان . لو كانت الارادة قديمة لتعلقت بالمرادات على العموم دون الاختصاص ولادى ذلك الى اجتماع الضدين والى هدم حرية الافعال والاختيار الانسانى الحر لان الارادة الالهية تظل قديمة اقوى من ارادة الانسان الحادثة الكسبية . كما أن الارادة القديمة هى المسيطرة على الارادة الحادثة وبالتالي تسيطر الالهية على فعل الانسان وكسبه (٩٨) . لو كانت الارادة ازلية لكان الخير والشر مرادين فيكون

(٩٨) قالت المعتزلة بالارادة الحادثة ونفى الارادة القديمة . وعند اهل السنة أن هذا تشبيه لارادة الله بارادة الخالق انه يريد مراده بارادة حادثة من جنس ارادتنا . تحدث ارادته لا في محل وارادتنا في محل ، الفرق ص ٢٢٨ — ٢٢٩ ، لذلك كثرت المعتزلة بشرا الذى قال بقديمها . قالت المعتزلة بارادة حادثة ، والبارى يريد لافعاله قاصد الى خلقها . ما كان منها خيرا وما كان منها شرا لئلا يكون ، وما لم يكن خيرا ولا شرا ولا واجبا ولا محظورا وهى المباحات فالرب لا يريد لها ولا يكرهها . ويجوز تقديم ارادته وكراهته على أفعال العباد بأوقات ولزمان . قال القدماء منهم الارادة الحادثة توجب المراد وخصصوا الإيجاب بالقصد الى انشاء الفعل لنفسه . أما العزم في حقنا وارادة فعل الغير فانها لا توجب ولم يريدوا بالايجاب ايجاب العلة والمعلول ولا ايجاب التولد . والارادة لا تولد فان القدرة توجب المقدور بواسطة السبب . فلو كانت الارادة بالسبب استند المراد الى سببين ولزم حصول قاضين ، النهاية ص ٢٤٨ — ٢٥٠ . وشاركت الكرامية المعتزلة في القول بحدوث الارادة ولكنها قالت انها حدثت في ذاته فهى محل للحوادث مع أن العناية من حدوث الصفات تنزيه الذات عن الحدوث ، الاقتصاد ص ٥٥ — ٥٧ ، ص ٧٤ — ٧٥ وشارك الفلاسفة المعتزلة والكرامية في القول بازادة حادثة قلئمة بذاتها استعدادا للفيض ، عند الكرامية ارادة الله حادثة في ذاته ، الاصول ص ١٠٣ ، يريد بارادة حادثة في ذاته ، الغاية

المريد موصوفا بالخيرية والشرية والعدل والظلم وذلك قبيح في حق القديم وذلك لان مريد الخير خير ومريد الشر شر . ان اقمى ما يمكن عمله هو تصور الإرادة لا في محل . وجعلها صفة فعل اذا كانت القدرة صفة ذات (٩٩) . وقد تجمع الصفات الثلاث ، العلم والقدرة والإرادة في حجة

ص ٥٢ ، يقدر بقدرته الحوادث الحادثة وهي ملاقاته للعرش . وأقواله وأرادته للمسموعات والمرثيات حلول تلك الحوادث المقدرة لله في ذاته ، الأصول ص ٩٣ — ٩٤ ، حدوث القول والإرادة والإدراك ، الفرق ص ٧ ، وهي تشبه إرادة الله بإرادة عباده وأنها من جنس إرادتنا وأنها حادثة كما تحدث إرادتنا فينا ، لذلك فهو محل للحوادث ، الفرق ص ٢٢٩ ، وتشترك بعض المجسمة في نفى الصفات . فالباري قبل أن يخلق الخلق لم يكن عالما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا ولا مريدا ثم أراد وأرادته حركته . اذا أراد كون الشيء تحرك فكان الشيء لان معنى أراد تحرك ، وليست الحركة غيره ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٢ — ٢٦٣ ، والعجيب أن بعض المرجئة مثل أبو شمر ينفي الصفات الإزلية . فمقد نفى العلم والقدرة والرؤية خوفا من الوقوع في التشبيه . كما يرفض ابن حزم قدم الإرادة أو أنها من صفات الذات حرصا على الحرية الإنسانية . ويرجع القول بقدرة الإرادة الى عدة أخطاء . منها أن الله لم ينص على أن له إرادة أو أنه مريد ، ولا يجوز الاشتقاق في الاسماء والصفات . ولو كانت الإرادة لم تزل لكان المراد لم يزل بذليل « انها أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون » ، « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ، فالإرادة لا تعنى القدم . وكيف تكون الإرادة قديمة ، وهي خالقة ، والخلق مرادها وهو حادث في الفصل ج ٢ ، ص ١٥٥ — ١٥٧ .

(٩٩) وعند معتزلة البصرة ، الله مريد بإرادة حادثة لا في محل .- النهاية ص ٢٤٤ — ٢٤٥ ، الأصول ص ٩٠ ، ص ١٠٣ ، المعالم ص ٥٥ — ٥١ ، وعند عامة المعتزلة ، العالم حادث في الوقت الذي حدث فيه لا قبله ولا بعده لإرادة حادثة لا في محل فالتقت حدوث العالم ، الاقتصاد ص ٥٥ — ٥٧ ، وعندهم أن المعاصي والشور حادثة بغير إرادته بل هو كآثر لها ، الاقتصاد ص ٥٨ ، الإرشاد ص ٧١ ، الغاية ص ٥٢ ، الشرح ص ٤٤٠ . عند المعتزلة البصرة ، الباري مريد بإرادة حادثة لا في محل ، ولا تتعلق إرادة واحدة بمرادين ، الإرشاد ص ٦٤ ، ص ٦٨ — ٧١ . وعند عموم المعتزلة الإرادة قائمة بذاتها لا في محل ، الإرادة لا محل لها ، القلب ليس محلا للإرادة ، فالقلب جسم ولا إرادة تحل في جسم ، الشرح

واحدة . فالعلم يتعلق بالواجب والممكن والمستحيل ، والقدرة لا تتعلق
الا بالممكن ، والارادة لا تتعلق الا بالمتجدد من الممكنات . فالعلم هو الاعم
والقدرة اقل عمومًا ، والارادة خاصة . ولا تتعلق القدرة فقط بحدوث
العالم بل بالقدرة على الشرور والمعاصي والكفر أى انها مرتبطة
بالحسن والقبح وبحرية أفعال الشعور الداخلية والخارجية . ويمكن
تعميم حدوث الصفات حتى على صفات الافعال . ويكفى نفى قدم
الصفات حتى يثبت حدوثها ويكون الحدوث حينئذ أقرب الى الصيرورة منه
الى الخلق فى اللحظة (١٠٠) . ولكن الحجة الحاسمة فى نفى قدم الصفات

ص ٤٣٤ — ٤٣٥ ، وأثبت أبو الهذيل ارادات لا محل لها يكون البارى
مريدا بها وهو اول من أحدث ذلك وتابعه فيها المتأخرون وقال بها أيضا
بصرية المعتزلة ، الاصول ص ١٠٣ وكذلك الجبائية والبهشمية ، الملل
ج ٢ ، ص ١١٤ ، الملل ج ١ ، ص ٧٥ ، ص ١١٥ — ١١٦ ، فالارادة اما أن
تكون حالة فى ذات القديم أو فى غيره أو لا فى محل ، لا يجوز أن تكون
فى ذاته والا كان محلا للحوادث ، ولا يجوز فى غيره حيا أو جمادا فلم يبق
الا أن تكون لا فى محل ، الشرح ص ٤١٧ — ٤٥٢ . وعند المعتزلة أيضا
مريد من صفات الفعل الا بشر بن المعتز فزعم أن الله لم يزل مريدا
لطاعته دون معصية . وعند عباد لا يجوز أن يقال لم يزل مريدا أو لم
يزل غير مريد لان مريد من صفات الفعل ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٦ ،
وعند بشر الريسى ، الارادة ضربان ، صفة ذات وهى الارادة على كل
شئ ، وصفة فعل وهى الامر بالطاعة ، مقالات ج ٢ ، ص ٧٨ ، وحكى
الكعبى عن بشر أن ارادة الله فعل من أفعاله وهى على وجهين ، صفة
ذات وصفة فعل ، الاولى قديمة والثانية حادثة ، الملل ج ١ ، ص ٩٧ ،
وقد فرق بعض المعتزلة بين السميع والسماع ، الاولى قديمة والثانية
حادثة .

(١٠٠) عند الجبائى أن الله لم يزل غير خالق ولا رازق وكذلك لم يزل
غير صانع ولا كاذب . بعض الصفات يقع فيها الإيهام ، مقالات
ج ٢ ، ص ١٧٣ ، كان سميعا فى الازل ولم يكن سامعا الا عند وجود
المسموع . لم يزل سميعا بمعنى أنه كان حيا لا آفة به تمنعه من ادراك
المسموع اذا وجد لم يكن فى الازل سامعا ثم أصبح سامعا ، لم يكن
بصيرا أو مبصرا وانما صار سامعا ومبصرا بعد وجود المسموع والمرئى ،
الاصول ص ٩٦ — ٩٧ ، وعند معتزلة بغداد والبصرة أن الله لم يزل غير
خالق ولا رازق ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٢ — ٢٤٣ . وقال صنف من

كلها بلا استثناء هو استحالة وجود قديمين أو أكثر ، ذات قديم وصفات قديمة . فالقول بقدم الصفات يستتبع القول بقدم الكائنات ، وهذا مستحيل لان الكائنات مخلوقة (١٠١) . يستحيل الاشتراك بين الذات والصفات في القدم ، فالذات تنفرد بالقدم في حين تقع الماثلة بالصفة ، والاشتراك في صفة يوجب الاشتراك في سائر الصفات ، يستحيل القول بقدم الصفات لان اثبات القدم ثم العلم اثبات لالهيته وهو وقوع صريح في الشرك (١٠٢) . ان القول بحدوث الصفات ناتج عن الحرص على الوجدانية والخوف من القول بتعدد القدماء كما تقول الفلاسفة في النفس والعقل والزمان والمكان والروح (١٠٣) . فلو قدر قديمين لامتناع نظرا لدلالة التمانع . فاثبات حدوث الصفات يرجع الى دليل التمانع القائم على استحالة مقدور واحد لقدرتين متساويتين أو مختلفتين ، وهى دلالة مبنية على أن القديم قديم بنفسه ، وان الاشتراك في صفة يوجب

الجهمية انه لا يقع عليه صفة ولا معرفة ولا توهم ولا يد ولا سمع ولا بصر ولا كلام و متكلم . تقول ان الله قوى ولا شديد ولا حى ولا ميت ولا يقضب ولا يرضى ولا يحب ولا يعجب ولا يرحم ولا يفرح ولا يسمع ولا يبصر . ولا يقبض ولا يبسط ولا يضع ولا يرفع ، التنبيه ص ٩٦ — ٩٨ .

(١٠١) عند أبى الهذيل وعبيد بن سليمان لا يمكن القول بأن الله لم يزل سميعا بصيرا أو سامعا مبصرا لان ذلك يقتضى وجود المسموع والمبصر وهذا وقوع في الشرك وقول بقدم العالم ، مقالات ج ٢ ، ص ١٥٨ .

(١٠٢) يحاول الباقلانى تفنيد هذا الاعتراض في « التمهيد » ص ١٥٢ —

١٦٠ .

(١٠٣) الغاية ص ٧٧ — ٨٠ ، الشرح ص ٢٧٨ — ٢٨٤ ، عند اسحق بن عياش من حق كل قادرين أن يكون مقدورهما متغايرين . وعند القاضى نعلم صحة التمانع بين كل قادرين وان لم نعلم تغاير مقدورهما . المقدور الواحد بين القادرين محال . تنفى المعتزلة الصفات القديمة لانها لو شاركتها في القدم لشاركتها في الالهية ، المال ج ١ ، ص ٦٦ ، وواضح أن دليل التمانع قد انتقل هنا من اثبات الوجدانية كوصف سادس للذات الى دليل لنفى قدم الصفات ، أنظر الفصل الخامس ، الوعى الخالص ، ثامنا الوجدانية ، ٣ — دليل التمانع .

التماثل ، وأن من حق كل قادرين وقوع التماثل بينهما ، وأن من حق القادر على شيء أن يحصل إذا توفرت الدواعى ، وأن من لم يحصل مراده يكون ممنوعا ويكون متناهى المقدور ، وأن متناهى المقدور يكون قادرا بقدره ، وأن القادر بقدره لابد أن يكون جسما ، وأن خالق العالم لا يجوز أن يكون جسما !

والحقيقة أن القدم والحديث نزوعان للذات وقصدان لها . قد يكون الدافع على القول بقدم الصفات أن القدم طبقا للشعور الانسانى أكبر قيمة من الحديث ، فالقديم أكثر كمالا وشرفا من الحادث ، والسابق أعظم رتبة من اللاحق ، والاول أسبق درجة من الثانى . وفى التجارب الإنسانية هناك الخمر المتيق ، والجبن القديم ، والحب السابق على رؤية الحبيب ، والعهد القديم . فالقول بقدم الصفات ليس حكما عقليا على موضوع فى الخارج بل يعبر عن عاطفة انسانية خالصة قائمة على التنزيه . والتنزيه أساسا يعنى وضع الشعور على مستوى الشرف وإصدار أحكام بالنسبة الى سلم القيم . إما الحديث أو الخلق فإنه يعبر أيضا عن مطلب انسانى . فالجديد أفضل من القديم ، والحاضر أكثر حضورا من الماضى ، والخلق أفضل من التبعية ، والإبداع أفضل من التقليد . إذا كان القديم قصدا نحو الله فإن الجديد قصدا نحو الانسان . والشعور توتر بين القصدين . أثرت السلطة القديم وآثرت المعارضة الجديد ، فالقديم خير دعامة لتثبيت السلطة القائمة لامتداده فى الزمان وجذوره فى التاريخ والجديد خير وسيلة لإثبات المعارضة بدلا من الرتبة والخمول والتسليم للأمر الواقع (١٠٤) .

٦ — هل الصفة تحول وصيرورة ؟ : لا ريب أن التعارض فى أحكام الصفات كلها أعمال وردود أفعال ثم حلول متوسطة تجمع بين الطرفين المتناقضين . فهى مواقف تاريخية أكثر منها تعبيرا عن موضوعات مستقلة على الأقل من حيث التحقق فى التاريخ وليس من حيث البنية التى تظهر

(١٠٤) أنظر الفصل الخامس ، الوعى الحالى ، رابعا القديم . ٢ — معنى القديم .

أيضا من خلال التاريخ كما يظهر التاريخ من خلالها . يمثل الإحصائية الفلاسفة طرفا في مقابل أهل السفة والإشاعرة ، الصفات عين الذات في مقابل الصفات زائدة على الذات ، نفى الصفات في مقابل اثباتها . وخلق الصفات في مقابل منعها . أما الحل الوسط فانه في الغالب يكون أقرب الى الطرف الاول أو الثانى ، كل طرف يشد الحل الاوسط تجاهه تأييدا له دون اقتراب من الطرف الآخر (١٠٥) .

وهناك عدة حلول متوسطة تحاول الجمع بين نفى الصفات واثباتها ، بين خلقها وقدمها لان الاختيار الحاسم لاحد الطرفين ليس بأفضل من اختيار الحل الآخر . وتتراوح الحلول الوسط بين الجمع بين الطرفين وتقديم نوعين من الصفات وبين الغناء المشكلة بتاتا والتوقف عن الحكم . وهى ليست كلها على مستوى واحد من الاهمية ولكنها تكشف عن أن الصفة قد تكون اقرب الى التحول والصيرورة منها الى الثبات . وقد تتشابه الحلول المتوسطة وتتداخل حتى توجد الفرق في أكثر من حل واحد . ولكن يجمعها جميعا الرغبة في تجاوز المفارقة التقليدية الى نوع من الصيرورة والخلق والجدل المتبادل يظهر فيه البعد الانسانى والبعد الالهى متداخلين متفاعلين بدلا من القسمة العقلية والجدل المنطقى .

(١) **صفة الذات وصفة الفعل** . ترمى هذه التفرقة الى الجمع بين قدم الصفات وحدثها . صفة الذات تصف الذات وصفة الفعل تصف

(١٠٥) يقول الغزالي في ذلك « الاحتمالات فيه ثلاثة ، طرفان وواسطة ، والاقتصاد أقرب الى السداد . أما الطرفين فأحدهما التفريط وهى الاقتصاد على ذات واحدة تؤدي جميع هذه المعانى وتنبو عنها كما قالت الفلاسفة . أما الثانى طرف الإفراط وهو اثبات صفة لا نهاية لأحاديها من العلوم والكلام والقدرة وذلك بحسب عدد متعلقات هذه الصفات . وهذا سر فلا يصل اليه الا بعض المعتزلة وبعض الكرامية . والرأى الثالث هو القصد والوسط وهو أن يقال المختلفات لاختلافها درجات في التقارب والتباعد قرب شيئين مختلفين بذاتيهما . . ورب شيئين يدخلان تحت حد وحقيقة واحدة ولا يختلف لذاتيهما ، وانما يكون الاختلاف فيهما من جهة تغاير النطق . . كل اختلاف راجع الى تباين الذات بأنفسهما . الاقتصاد ص ٧١ — ٧٢ .

الفعل . الاولى تصف البارى فى ذاته والثانية تصفه فى أفعاله (١٠٦) .
ولما كان للذات الاولوية على الفعل فان لصفة الذات الاولوية على صفة
الفعل لان صلة الذات بذاتها سابقة على صلة الذات بأفعالها . الاولى
تدل على تداخل الذات والثانية تدل على تخارجها . الاولى تشير الى الشئ
لذاته والثانية تشير الى الشئ لغيره . الاولى صفات ذاتية موجودة
قبل وجود موضوعاتها ، والثانية فعلية توجد بوجود موضوعاتها .
فالبارى سميع بصير فى ذاته حتى لو لم يوجد ما يسمع وما يبصر .
مقياس التقسيم هنا هو التفرقة بين الذات والموضوع . وتمتد هذه
التفرقة الى الاسماء فتصبح أيضا أسماء ذات وأسماء فعل لما كانت
معظم صفات الافعال . أسماء (١٠٧) . وبالرغم من أثبات التفرقة بين

(١٠٦) عند أكثر المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة والزيدية وعند
عبد الله بن كلاب وأصحابه أن الله لم يزل سميعا بصيرا أو سامعا بصيرا
لان السمع والبصر صفات ذات وليست صفات فعل تقتضى وجود الموضوع .
فهو سميع بصير بنفسه لا يسمع ولا يبصر ، مقالات ج ٢ ، ص ١٥٨ ،
ويجمع البعض الآخر بين صفات الذات وصفات الفعل ويكون الله سميعا
ومعه علم بمسموع ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٢ — ٢٣٤ ، وهى فى حقيقة
الامر تفرقة الجبائى ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٥ ، اذ يفرق بين السميع
والسامع والبصير والمبصر فيقول : كان فى الازل سميعا بصيرا ولم يكن
فى الازل سامعا ولا مبصرا ، الفرق ص ٣٣٥ ، وعند بعض السراوفض
(السكاكية) العلم صفة ذات ، فالله عالم فى نفسه ولكن لا يوصف بانه
عالم حتى يكون الشئ ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦١ ، ج ١ ، ص ٢٦٦ —
٢٦٨ ، ويشارك أهل السنة أحيانا فى هذه القسمة فيجعلون صفات
الذات لم تزل ولا يزال الله موصوفا بها ، وصفات أفعاله سبقها
وكان موجودا فى الازل قبلها ، الانصاف ص ٢٦ ، اعلم أن أسماء الصفات
على وجهين : صفات الذات وصفات الفعل . أما صفات الذات كالحياة
والقدرة والسمع والبصر والعلم والكلام والمشئة ، وأما صفات الفعل
كالتخليق والتزويق والافضل والانعام والاحسان والرحمة والمغفرة ،
البحر ص ١٥ ، وعلى طريق هذه التفرقة يحمل ابن حزم قضية التنزيه
والتشبيه فالنزول الى السماء الدنيا صفة فعل لا صفة ذات ، وهى أفعال
محدثه مثل المجيء والاتيان ، الفصل ج ٢ ، ص ١٥٣ .

(١٠٧) أسماء الله عند أهل السنة ثلاثة أقسام (الاول والثانى فى
الحقيقة قسم واحد) ١ — قسم يدل على ذاته كالواحد ، الفنى ، الاول ،

الصفات الذاتية والصفات الفعلية قد يكون كلاهما أقرب الى القدم امعانا في اثبات الصفات . فالصفات الذاتية هي الصفات السبع ، والفعلية هي الانفعال . وعديد من صفات الانفعال هو تحويل الاسماء الى أسماء فعل . فاذا كانت صفات الانفعال ضمن العلم فهي قديمة واذا كانت ضمن الانفعال فهي محدثة (١٠٨) . وقد تكون التفرقة بين الثلاثي والرباعي أحد الحلول المتوسطة ، فاذا كان لا خلاف على الثلاثي ، العلم والقدرة والحياة في قدمها حيث يسهل فيها التنزيه ، فان الخلاف ينشأ حول الرباعي ، السمع والبصر والكلام والارادة حيث يعظم فيها التشبيه (١٠٩) . قد يكون مقياس التقسيم اذن هو تفاوت درجات التنزيه . فصفات الذات منزهة خالصة بعيدة عن كل تشبيه في حين أن صفات الفعل توحى بالتشبيه لانها أقرب الى العالم وتتعال مع الموجودات . وقد يعبر هذا المقياس عن صفتي الاطلاق والتقيد ، فصفات الذات مطلقة في حين أن صفات الفعل مقيدة . ولا يعنى التقيد هنا التعيين والتحدد والنسبية بل يعنى أنها صفات لها محل وتبدو في فعل (١١٠) .

الآخر ، الجليل ، الجميل ، وسائر ما استحق من الصفات . ب — صفاته الازلية القائمة بذاته ، وكلا القسمين من الاوصاف الازلية . ج — أسماء مشتقة من أفعاله مثل : خالق ، رازق ، عادل . وكل اسم اشتق من فعله لم يكن موصوفا به من قبل وجود أفعاله . ومن الاسماء ما يحتمل المعنيين ، أحدهما أزلي والآخر فعل مثل الحكيم فهو اسم يشير الى العلم والى الفعل معا . الفرق ص ٣٣٨ .

(١٠٨) « لم يزل ولا يزال باسمائه وصفاته الذاتية والفعلية . أما الذاتية فالحياة والقدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والارادة . وأما الفعلية فالتخليق والترزيق والانشاء والابداع والصنع وغير ذلك من صفات الفعل . الفقه ص ٨٤ .

(١٠٩) ذهب المعتزلة الى أن الباري حي عالم قادر لذاته لا يعلم ولا قدرة وحياة . واختلفوا في كونه سميعا بصيرا متكلم مريدا على طرق مختلفة ، النهاية ص ١٨٠ ، لم يكن الجبائي يقول لم يزل عالما قادرا بل لم يزل سميعا ، مقالات ج ٢ ، ص ٨٧ ، ص ١٦٣ .

(١١٠) عند عباد بن سليمان لا يقال : الله لطيف بل لطيف بعباده ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٥ ، وعند بعض البغداديين أن الله علم بمعنى أنه

وقد يكون المقياس هو القسمة الى جوهر وعرض ، وهى قسمة عقلية
تعبّر عن تكوين الذهن البشرى . فصفات الانسان صفات جوهرية فى
حين أن صفات الفعل صفات عرضية . وقد يكون المقياس هو التفرقة
الانسانية بين الفعل والانفعال وذلك لان جميع صفات الذات صفات
عقلية خالصة كالعلم فى حين أن صفات الفعل يقرب عليها الانفعال مثل
الولاية والكرم (١١١) . وقد يكون المقياس هو سلم الاهمية فى تصنيف
الصفات . فالصفات الأكثر أهمية تكون صفات ذات ، والاقل أهمية تكون
صفات فعل . ولا يوجد حكم موضوعى على الاهمية بل يتوقف الحكم على
الاحساسات الذاتية الخالصة . فعند البعض الكرم والجود والاحسان
من صفات الفعل ، وعند البعض الآخر نظرا لاهميتها من صفات الذات
والفعل معا . والولاية والعداوة عند البعض نظرا لاهميتها من صفات

عالم وله قدرة بمعنى أنه قادر ، ولا يقولون له حياة بمعنى أنه حي ولاسمع
بمعنى أنه سميع لان الله أطلق العلم والقوة ولم يطلق الحياة والسمع
والارادة ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٣ ، وعند أبى الهذيل يجوز تقسيم كلام
الله الى ما يحتاج الى محل أى فى جسم من الاجسام ويكون كل كلامه
اعراضا والى ما لا يحتاج الى محل مثل كن فهو حادث لا فى محل ،
الفرق ص ١٢٧ ، وعند المعتزلة البصرية الارادة ايضا مفترقة الى محل
مثل ارادتنا ، الفرق ص ١٢٧ ، الاصول ص ٩١ .

(١١١) يعتبر المعتزلة وعيسى الصوفى الكرم والجود والاحسان من
صفات الفعل أما الاسكافى فيعتبرها من صفات النفس والفعل معا ،
مقالات ج ٢ ، ص ١٧٢ — ١٧٣ ، كما يعتبر المعتزلة صفات الحلم
والصدق والخلق والرزق من صفات الفعل ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٣ ،
ويعتبر المعتزلة الاعباد الرحمن والرحيم من صفات الفعل ، مقالات
ج ٢ ص ١٧٣ ، وعند الجبائى السميع والبصير والعالم من صفات
الذات . أما السميع فبمعنى يجيب الدعاء فهى من صفات الفعل ، مقالات
ج ٢ ، ص ١٦٢ ، ص ١٨٧ ، وعند البعض الآخر الحياة والسمع
والبصر من صفات الذات ، مقالات ج ١ ، ص ١٢٨ ، وعند الشيبانية
(من الثعلبية العجاردة الخوارج) والخازمية (من العجاردة الخوارج)
الولاية والعداوة صفتان للذات لا للفعل ، مقالات ج ١ ، ص ١٦٦ —
١٦٨ ، واختلف الناس فى الامر والرحمة والمغفرة ، فقال قوم هى صفات
ذات لم تزل ، وقال آخرون لم يزل الله العزيز الرحمن بذاته . وأما الرحمة
والامر فهملوكتان ، الفصل ج ٢ ، ص ١٥٠ .

الذات وليست من صفات الفعل فحسب . والحياة والسمع والبصر نظرا لانها صفات اولية هى عند البعض صفات ذات فى حين أن الرحمة والاحسان والصدق والخلق والرزق من صفات الفعل . وقد يتحول الامر كله الى اعتبار الله مخلوقا من البشر ومعبوتا منهم بعبادتهم له . فالصفة مخلوقة ، والانسان يخلعها على الله . فصفات الفعل هى صفات تفعل أى تخليق . فصفات الفعل نظرا لفاعليتها فى العالم تكون مخلوقة لاتصالها بالخلق وفى نفس الوقت تكون خالقة لافعال العباداة وأفعال العباداة تكون خالقة للذات (١١٢) .

(ب) الصفة غير المشتركة والصفة المشتركة . وتقوم هذه القسمة على الحرص على التنزيه وتخليصه من كل شوائب التشبيه . فالصفة غير المشتركة هى الصفة الخالصة التى لا تحتل أى اشتراك مع آخر فى حين أن الصفة المشتركة هى التى يمكن اطلاقها على البارى وغيره . الاولى صفة عقلية خالصة لا اثر فيها للحس ، والثانية تشبيه حسى له مضمون مادى (١١٣) .

(ج) اثبات الصفة لحظة وجود المفعول . هذا الحل الوسط يوجد الصفة لحظة وجود الموصوف . فقد أعطى حكم القدم والحدوث الاختيار بين القبل والبعد . والقبل هو القدم والبعد هو الحدوث . ويعطى هذا الحل الوسط « المع » . توجد الصفة لحظة وجود الموصوف لا سابقة عليه كما هو الحال فى تدم الصفات ولا تالية له كما هو الحال فى حدوث

(١١٢) عند ابن كرام الله لم يزل خالقا رازقا على الاطلاق . لا بالاضافة الى المخلوقين والمرزوقين . ولا تذكر الاضافة الا عند وجود الخالقين والمرزوقين . ولم يزل معبودا ، ولم يكن فى الازل معبود العابدن انها صار معبود العابدن عند وجود العابدن وعبادتهم له ، الفرق ص ٢١٩ . فافعال الذات الانسانية هى المخالفة لصفات الذات الالهية .

(١١٣) هذه تفرقة جهنم بن صفوان . فقد امتنع جهنم عن وصف البارى بأنه شىء أو حى أو عالم أو مريد لانه لا يوصف بوصف يجوز اطلاقه على غيره كشىء موجود ، وحى وعالم ومريد ، ويوصف بأنه قادر ، موجود ، فاعل ، خالق ، وحى ، مهميت ، الفرق ص ٢١١ — ٢١٢ .

انصفات (١١٤) .

(د) اثبات الصفة لحظة وجود الفعل . قد يوصف خلق الصفات على

انه فعل للارادة . فאלله لا يعلم الشيء حتى يؤثر أثره ، والتأثير بالارادة ، اذا أراد الشيء علمه والارادة حركة . اذا تحرك علم ، ولا يعلم ما لا يكون حبثئذ يكون العلم تابعا للارادة . الله يعلم تعنى ان الله يفعل . الله يعلم فى اللحظة التى يريد فيها . وهنا تعطى الاولوية للفعل على الكلمة ، وللعقل العلى على العقل النظرى ، وللارادة على الذهن (١١٥) .

(١١٤) هذا هو رأى الحسين بن مسلم الصالحى (وأحيانا الخياط) . فאלله لم يزل عالما بمعلومات وأجسام مؤلفات ومخلوقات فى أوقاتها . ولم يزل يعلم موجودا فى وقت كذا . . ولا يثبت المعلومات قبل كونها . وعنده أن القدرة على الشيء فى وقته وقبل وقته ومعه ولكنه لا يثبت مقدورا موجودا الا فى حال كونه . فאלله لم يزل عالما بالاشياء فى أوقاتها ، ولم يزل عالما أنها ستكون فى أوقاتها ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٨ — ١٦٩ ، ويعزى هذا الرأى أيضا الى جهنم بقوله ان الله يعلم الشيء فى حالة حدوثه ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٤ ، ص ١٦٩ .

(١١٥) يرى فريق من الروافض أن الله لا يعلم الشيء حتى يؤثر أثره ، والتأثير هو الارادة . اذا أراد الشيء علمه ، والارادة حركة ، فإذا تحرك علم ، ويعلم ما لا يكون ، فאלله لا يعلم الشيء حتى يحدث له ارادة ، فإذا أحدث له الارادة لان يكون عالما بأن يكون ، معنى يعلم هو معنى يفعل ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦١ ، وعند شيطان الطاق الله عالم فى نفسه ويعلم الاشياء اذا قدرها وأرادها . فالشيء لا يكون شيئا حتى يقدره ويثبت بالتقدير . الله يعلم الاشياء اذا قدرها وأرادها . وقبل ذلك محال أن يعلمها لا لانه ليس بعالم ولكن لان الشيء لا يكون شيئا حتى يقدره ، والتقدير هى الارادة ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٣ ، الفرق ص ٧١ ، الله لا يعلم شيئا حتى يؤثر أثره ويقدره . اذا أراد الشيء فقد علمه والارادة حركة ، لا يعلم حتى يحدث الارادة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٦ — ٢٦٨ ، وعند المجسمة الله كان قبل أن يخلق الخلق ليس بعالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا مريد ثم أراد وارادته حركة . فإذا أراد كون الشيء تحرك فكان الشيء لان معنى أراد تحرك ، وليست الحركة غيره ، وقدرته وعلمه وسمعه وبصره مغان وليست غيره ، وليست بشيء لان الشيء هو الجسم (عند فريق آخر حركته غيره ، وبالتالي يكون أقرب الى اثبات الصفات) ، وعند ابن كرام لم يزل الله موصوفا بأسمائه

(هـ) نفى وإثبات ، حدوث وقدم . يحاول هذا الحل الوسط الجمع بين الطرفين المتقابلين دون بيان لوجه الجمع . فتنفى الصفات وتثبت في آن واحد ، وتكون حادثة وقديمة في نفس الوقت ، احساسا بعدم انقبول العقل والرياضى النفسى عن الحين المتعارضين (١١٦) .

(و) لا نفى ولا إثبات ، لا قدم ولا حدوث . اذا كانت الحاول السابقة تحاول أن تعطى حلا ثالثا يجمع بين الطرفين المتعارضين تجنباً للوقوع في اختيار حاسم بين شيئين متقابلين « اما واما » أو الجمع غير المعقول بينهما كما هو الحال في الحل السابق ، فان الحل هذه المرة هو الغاء الطرفين معا والرجوع الى الشيء نفسه الذى لا يمكن رده الى ما هو اقل منه ، وتفضيل الرجوع الى الكل دون الجزء والى الموضوع دون القسمة العقلية . فرفض نفى الصفات وإثباتها ورفض حدوث الصفات وقدمها ليس مجرد حكم سلبى بل هو حكم ايجابى بان كلا من الطرفين المعروضين اقل من أن ينفى بالغرض وهو توضيح الشيء والاستقرار ذهنى بالنسبة له (١١٧) .

=
المشتقة من أفعاله عند أهل اللغة مع استحالة وجود الأفعال في الازل . لم يزل خالقاً رازقاً منعماً من غير وجود خلق ورزق ونعمة . ولم يزل خالقاً بخالقية فيه ورازقاً برازقية . والخالقية هي القدرة على الخلق ، والرازقية هي القدرة على الرزق . الخ . والقدرة قديمة والخلق حادث بالقدرة . لذلك يفرق ابن كرام بين الكلام والقول . فإله لم يزل متكلماً قائلاً ، لم يزل متكلماً بكلام هو قدرته على القول ، ولم يزل قائلاً بقائلية لا بقول . والقائلية هي القدرة على القول ، والقول حروف حادثة فيه ، فالقول حادث والكلام قديم ، الفرق ص ٢١٩ ، الله يعلم معناه الله يفعل ، لم يزل يعلم بنفسه وام يزل يفعل لكن الفعل غير قديم .

(١١٦) تعزى هذه المقالة الى جهنم أيضاً حين يجوز أن يكون الله عالماً بالاشياء كلها قبل وجودها بعلم محدث بها ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣١ — ٢٣٢ ، ص ٣١٢ ، ج ٢ ، ص ١٦٤ .

(١١٧) عند هشام بن الحكم لا يجوز أن يقال محدث أو قديم لان الصفة لا توصف ، مقالات ج ١ ، ص ١٦٨ ، وعنه أيضاً أن القديم اما عالم

(ز) التوقف عن الحكم والغاء المشكلة . والتوقف عن الحكم

هو أساسا رفض الدخول في التيه العقلى لان العقل لن يصل الى حل
مريض لا اقلالا من شأن العقل ولكن وحيا بطبيعة الذهن البشرى (١١٨) .

لنفسه كما قالت المعتزلة او عالم بعلم قديم كما قالت الزيدية ، وكلاهما
خطأ ، الانتصار ص ٨ ، ص ١١٦ ، وعند البعض الآخر ان الصفات
لا قديمة ولا حادثة ولكن الله قديم بصفاته ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣١ —
٢٣٢ ، وعند سليمان بن جرير وغيره من الصفاتية يستحق تعالى هذه
الصفات لمعان لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم .
ويقول هشام بن عمرو الفوطى لا أقول لم يزل عالما بالاشياء لئلا
أثبتها مع الله ، ولا أقول لم يزل عالما بأن ستكون الاشياء لانه لا يمكن
الاشارة الا الى موجود . ولا يمكن تسميته ما لم يخلقه ولم يكن شيئا
بل تسمية ما خلقه الله وأعدمه شيئا وهو معدوم . وله أيضا ان الله لم
يزل عالما بنفسه لا بعلم سواء قديم ولا بعلم محدث . أنظر دفاع
الخطاب عنه وتصحيح مقالته ضد رواية ابن الراوندى ، الانتصار ص ٦٠ ،
وعنده ان الله لم يزل عالما بنفسه لا يعلم سواء قديم كما قال أصحاب الصفات
ولا بعلم محدث كما قال هشام بن الحكم وأصحابه من مثبته الراضية ،
الانتصار ص ٦٠ ، كما امتنع عبد الله بن سعيد والقلانسي من وصفها
بالقدم مع اتفاقهم انها كلية أزلية تخرجنا من استعمال الفاظ غير شرعية
او اصطلاحية ، الاصول ص ٩٠ ، وعند هشام بن الحكم ، لم يزل عالما
بنفسه ويعلم الاشياء بعد ولكنها بعلم لا يقل فيه محدث أو قديم لانه
صفة ، والصفة لا توصف . ولا يقال فيه هو هو أو غيره أو بعضه .
والامر ليس كذلك في القدرة والحياة لانها حادثتان ، فهو يريد الاشياء
وأرادته حركة ليست غير الله ولا هي عينة . وكلام الله لا يجوز أن يقال
مخلوق ولا غير مخلوق ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٤ ، وهو أيضا موقف بعض
أهل السنة مثل عبد الله بن سعيد القطان . فلا يقال ان اسماءه
وصفاته هي غيره كما قالت الجهمية ولا يقال ان علمه هو هو كما قالت
المعتزلة . الصفات قائمة بالله . البارى لم يزل لا لمعان ولا لزمان قبل
الخلق ما لم يزل عليه ، فوق كل شيء ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢٥ ، وعند
عباد بن سليمان لا يقال الله لم يزل خالقا أو لم يزل غير خالق ،
ج ١ ، ص ٢٢٤ — ٢٤٢ ، ج ٢ ، ص ١٦٧ .

(١١٨) مثلا ان كان سمعه وبصره حادثين كان محلا للحوادث وهو محال
وان كانا قديدين فكيف يسمع صوتا معدوما وكيف يرى العالم في الازل
والعالم معدوم والمعدوم لا يرى ، الاقتصاد ص ٥٨ — ٥٩ .

وان أقصى ما لدى العقل من قسمات للتعبير بها عن عواطف التنزيه تكون أيضا مشابهة بتشبيه لانها على الأقل قسمة انسانية من الذهن البشرى . وقد يكون التوقف عن الحكم رغبة في المصالحة بين الاطراف المتعارضة ورفضاً لاختيار الطول الحاسمة اما تقية او نقصا في الشجاعة (١١٩) . وقد يكون التوقف عن الحكم مصاحبا بالتقليد ، وفي هذه الحالة يكون تقليدا أكثر منه توقفا عن الحكم (١٢٠) . والحقيقة أن التوقف عن الحكم بداية اعلان موقف جديد وذلك بتجاوز المناهات العقلية السابقة وردها الى اصول ثم ارجاع المسألة الى نشأتها في التجربة الانسانية حتى تعود الالهيات الى نشأتها الاولى في الانسانيات ، وبدلا من الابهام باله خارج العالم يجد فيه الانسان وجوده المغرب ، يقضى الانسان على اغترابه ويعود الى ذاته كوجود في العالم .

ثانيا : الصفات السبع :

١ - مقدمة ، السباعى : العلم ، القدرة ، الحياة ، السمع ، البصر ، الكلام ، الإرادة . لم تستقر صفات الذات في سبع الا متأخرا . فقد كانت الصفات عامة دون تفريق بين صفات ذات وصفات فعل أو بين صفات وأوصاف ، أو بين صفات وأسماء . فمع الصفات السبع وضع الاشاعرة احيانا بعض الاسماء مثل الجلال والاكرام والجود والانععام والعظمة ، فيتم التداخل بين الصفات والافصاف أو بين الصفات والاسماء (١٢١) ، وقبل استقرار البناء النظرى للصفات ، تظهر وكأنها لا تعد ولا تحصى . ولكن يثبت العلم والسمع والبصر والحياة بلا ترتيب ، ويرفض القدم

(١١٩) هذا هو موقف ابن حزم في اعتبار القولين في غاية الفساد لاتفاق الطائفتين على اطلاق تسميات على ربههم بطريق الاستدلال ، الفصل ج ٢ ، ص ١٣٨ - ١٣٩ .

(١٢٠) تقول السبائية (عبد الرحمن بن سبابة) بالتوقف ولكنها تؤمن بأن ما قاله جعفر حق دون أن تصوب عن ذلك شيئا ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٨ .

(١٢١) الملل ج ١ ، ص ١٣٥ .

وعبرها من الصفات التي لم تذكر نقلا . وتدخل أوصاف الذات مع صفاتها ، وصفاتها مع أسمائها ، ولا تتأكد القدرة في الثلاثي ، وتتداخل صفات التشبيه مع مظاهر الإرادة (١٢٢) . كما تظهر الصفات في العقائد المتأخرة متداخلة مع الأوصاف (١٢٣) . وتدخل بعض أوصاف الذات ضمن صفات محتملة كالقدم وراء البقاء وأرجاع بعض صفات التشبيه الى صفات تنزيهه مثل أرجاع الوجه الى الوجود (١٢٤) .

وقد تزيد الصفات السبع الى اثنتى عشرة صفة أكثر من ذلك أو أقل . فتزيد القوة على الثلاثي ، وتفصل الإرادة الى ارادة ومشيئة ثم تضاف ثلاث أخرى الفعل والتخليق والترزيق على الكلام فيكون المجموع اثنتى عشرة صفة . والحقيقة أن القوة تكرر للقدرة ، والإرادة والمشيئة شيء واحد ، أما الفعل والتخليق والترزيق فهي صفة التكوين (١٢٥) . وقد لا يكون التكوين صفة مستقلة بل داخلية في القدرة (١٢٦) . وقد تدخل صفات ثلاث أخرى وصف الوجدانية للذات ثم صفتان وهما قائم وغنى على الصفات السبع تبدأ بالحياة ثم القدرة ثم تدخل ارادة في الثلاثي ويدخل العلم في الرباعي ، ويكون المجموع عشرا (١٢٧) . وقد

(١٢٢) العلم ، السمع ، البصر ، القدم ، الحياة ، الوجه ، العين ، اليد ، الجنب ، القدم ، التنزل ، العزة ، الرحمة ، الأمر ، النفس ، الذات ، القوة ، القدرة ، الأصابع ، المائية ، السخط ، العدل ، الرضا ، الصدق ، الملك ، الخلق ، الجود ، الإرادة ، السخاء الكرم ، الرؤية ... الخ . الفصل ج ٢ ، ص ١١٨ — ١٦٩ ، ج ٣ ، ص ٣ — ١٨ .

(١٢٣) الواحد ، القديم ، الحى ، القادر ، العليم ، السميع ، البصير ، الشافي ، المريد ، الفعل ، التخليق ، الترزيق ، الكلام ... الخ .

(١٢٤) المحصل ص ١٣٥ — ١٣٦ .

(١٢٥) العلم ، القدرة ، الحياة ، القوة ، السمع ، البصر ، الإرادة ، المشيئة ، الفعل ، التخليق ، الترزيق ، الكلام ، النفسية ص ٧٥ — ٧٧ ، القدرة بمعنى المشيئة ، النفسية ص ٧٦ .

(١٢٦) المحصل ص ١٣٥ ، النفسية ص ٨٦ — ٩٠ ، الكفاية ص ٥٩ ، الطوالع ص ١٨٤ .

(١٢٧) قائم ، غنى ، واحد ، حى ، قادر ، مريد ، عالم سميع ، بصير ، متكلم .

تدخل بعض أوصاف الذات مثل موجود ، قديم ، باق ، وتنفصل الوجدانية الى واحد واحد مع صفات الذات ويكون المجموع اثنتى عشرة صفة (١٢٨). ولاول مرة تظهر صفة الالهية كصفة زائدة على الثمانية (١٢٩) . فاذا ما اثير سؤال : هل يمكن ادراك وصف الذات ؟ وبالتالي يدخل موضوع الرؤية وافتراض الحاسة السادسة وكأن الصفات ليست تصورات عقلية بل رؤى عينية . وفي بعض الرسائل الاصلاحية يضطرب الاحصاء ، وتظهر الحياة والعلم والارادة والقدرة والاختيار والوحدة ثم الصفات السمعية ، بل الكلام والبصر والسمع بزيادة الاختيار والوحدة من اوصاف الذات نظرا لاهمية الاختيار في حرية الافعال ويكون المجموع تسعا (١٣٠). وتظهر لاول مرة مسألة عدد الصفات في القرن السادس هل ثمان ام أكثر أو أقل في معرض التخصيص ونفى المخصصات والمقادير في رفض التشبيه وكأن احضاء الصفات نوع من التشبيه وذلك بادخال نوع من التجسيم العقلى والتصوير ذهنى للسالكين (١٣١) .

وقد تبدو الصفات أقل من سبع ، خمس أو أقل خاصة اذا ما غاب العدد والاحصاء وبقيت كل صفة وما بها من مسائل واهمها العلم والارادة والكلام والسمع والبصر وتختفى القدرة والحياة . قد تكون الصفات خمسا : القدرة ، والعلم ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، ثم تدخل الإرادة في العدل . فاذا كانت الإرادة في العدم لتعلقها بحرية الافعال فلماذا الكلام ؟ وتنصدر القدرة العلم في الثلاثى كاملا لاهمية القدرة في نظرية العدل (١٣٢) . وقد لا تذكر الصفات كلها بل يضع منها فقط واسقاط الحياة مثل الارادة ، العلم ، القدرة ، الكلام ، الادراكات .

(١٢٨) موجود ، قديم ، واحد ، أحد ، حى ، عالم ، قادر ، مريد ، متكلم ، سميع ، بصير ، باق ، الانصاف ص ١٨ .

(١٢٩) النهاية ص ١٠٧ — ١٠٩ .

(١٣٠) الرسالة ص ٣٣ — ٤٨ .

(١٣١) النهاية ص ١٠٦ — ١٠٩ ، التحقيق ص ٩٣ — ٩٤ .

(١٣٢) الشرح ص ١٥١ — ١٧٥ ، ص ٤٤٠ — ١٤٧ ، ص ٥٢٧ —

ولاول مرة تظهر الصفات السبع على أنها صفات معنوية يمكن اثبات العلم بها (١٣٣) . وتظهر مسألة الصفات الازلية حتى يتم احكامها (١٣٤) . وقد تسمى الصفات السبع صفات المعاني ثم يذكر اثبات الصفات السبع ثمانية كصفات معنوية تأكيدا لاثبات الصفات (١٣٥) . وثبتت الصفات المعنوية لاثبات الاحوال . فالاشياء أربعة : موجودات ومعدومات واحوال واعتبارات (١٣٦) . ولكل صفة مطلب وهو وضع اوصاف الذات الست كمطالب لصفاتها السبع وزيادة مطلب سابع وهو التعلق بجميع الممكنات فصفات المعاني السبع لكل واحدة سبعة مطالب الا الحياة فلها ستة ، وبالتالي الجملة ثمانية واربعين مطلباً (١٣٧) ، وقد تنقسم الصفات الى قسمين : صفات تتوقف عليها أفعال كالقدرة والعلم والحياة وسائر الصفات مثل الارادة ثم السمع والبصر والكلام (مع البقاء والاستواء والتكوين) (١٣٨) .

ويبدو أنه لم يكن هناك وعى في الترتيب ، وإن الامر كان مجرد إحصاء دون بناء نظري محكم . كان الامر مدح ، وكيل المدح بصرف النظر عن طريقة التقديم (١٣٩) . وكانت العبارات انشائية خالصة قبل أن تتحول الى مصطلحات دقيقة كما مرت في تاريخ كل دين في العقائد

(١٣٣) الارشاد ص ٦١ ، الغاية ص ٥٢ — ١٣٣ .

(١٣٤) الاصول ص ٩٠ — ٩٣ .

(١٣٥) السنوسية ص ٢ — ٣ .

(١٣٦) الكفاية ص ٦٣ — ٦٥ ، وبالتالي يبدو الامر مجرد كراس موسيقية كلمات متقاطعة أو لعبة شطرنج .

(١٣٧) مثلاً العلم ، موجود ، قديم ، باق ، مخالف للحوادث ، قائم بالنفس ، واحد متعلق بجميع الممكنات وهكذا في باقى الصفات السبع ، الجامع ص ٥ — ٦ .

(١٣٨) الطوالع ص ١٦٦ — ١٨٤ .

(١٣٩) وذلك كما يفعل غنى الحرب في اظهار قدراته الشرائية دون نظام أو ترتيب أو كما يفعل المداح والمنافق والمداهن .

المسيحية مثلا من تعظيم المسيح الى القاب المسيح الى عقائد المسيح (١٤٠) .

وهذا التقسيم السباعى بالرغم من شيوعه عند القدماء إلا أنه ليس جامعا مانعا . فتدخل معه صفات غيره دون أن تكون جزءا من الثلاثى أو الرباعى مثل الالهية أو البقاء أو العدم أو التكوين التى أفاض فيها القدماء خصفة مستقلة ثامنة (١٤١) . ويدخل السباعى فيما يجب على الله كما دخلت أوصاف الذات فيما يستحيل على الله (١٤٢) . وفى هذه الجالة تكون هناك سبع صفات للمعانى قد يختلف ترتيبها أو يتبع الترتيب المستقر . وكل صفة لها متعلق . فتضم القدرة والارادة معا لتعلقها بالممكنات ، والعلم والكلام يتعلقان بجميع الواجبات والممكنات والمستحيلات ، والسمع والبصر يتعلقان بجميع الموجودات ، والحياة لا تتعلق بشئ (١٤٣) . المتعلق اذن على ثلاثة أنواع ، تعلق تأثير مثل القدرة والارادة ، وتعلق انكشاف مثل تعلق السمع والبصر والعلم ،

(١٤٠) أنظر رسالتنا الثانية ، الجزء الثانى

Lu Phénoménologie de l'exégèse

من أجل عرض هذه المراحل الثلاث فى تطور العقائد المسيحية .

(١٤١) عند البعض الله عالم قادر حى سميع بصير اله ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٦ ، وعند بعض أهل السنة هو حى عالم قادر مريد متكلم بصير باق ، الانصاف ص ١٨ ، وعند فريق ثالث هو الحى الذى لا يموت الدائم الذى لا يزول ، اله كل مخلوق ، مبدعه ومنشؤه ومخترعه ، الانصاف ص ٢٣ .

(١٤٢) النظامية ص ١٦ — ٢٥ ، الارادة ، القدرة ، العلم ، السمع ، البصر ، الكلام ، الحياة ، الحصون ص ١٧ — ٢٢ ، وقد لا يذكر احصاء الصفات ولكن تذكر واحدة تلو الأخرى وكأنها موضوعات مستقلة ، المسائل ص ٣٦٠ — ٣٧١ .

(١٤٣) السنوسية ، ص ٢ ، الوسيلة ص ٢٦ — ٢٧ ، الجامع ص ٧ ، الحصون ص ٢٢ — ٢٤ ، متعلقات بجميع الممكنات المتقابلات المتناפרات التى لا يصح اجتماعها فى محل واحد ، وهى ستة تقابلها ستة : الوجود ، والمقادير ، والصفات ، والجهات ، والإمكانة ، والأزمنة ، الجامع ص ٨ .

وتعلق دلالة مثل تعلق الكلام . تعلق العلم مع السمع والبصر ، وتعلق الكلام بمفرده (١٤٤) . لذلك تثبت الصفات على أنها أسماء فعل وأسماء مفعولات ، فتثبت القدرة والمقدورات ، والعلم والمعلومات ، والسمع والمسموعات ، والرؤية والمرئيات ، والارادة والمرادات ، والكلام ووجوه الكلام الا الحياة فليس لها اسم مفعول لانه ليس متعديا بل لازم . فالحياة ذات وموضوع في آن واحد ، أنا احيا وأنا موضوع حياتي .

وقد يتداخل الثلاثي والرباعي ، فالفصل بينهما غير شائع ولا وارد بالرغم مما بين المجموعتين من اختلاف في المستويات في التنزيه والتشبيه وفي الذات والفعل . قد لا يوجد الثلاثي خالصا بل يوجد باستهراق متداخلا مع الرباعي أو حتى مع أوصاف الذات أو مع باقى الصفات والاسماء . وفي العقائد المتقدمة لا تظهر الصفات الثلاث في مجموعة ثلاثية ، ولا يثبت الا العلم كنموذج لاثبات الصفات دون وعى بالثلاثي أو بترتيبه . وتظهر الصفات الثلاث مع ذكر أوصاف الذات . ويظهر العلم لاثبات الصفات والقدرة والحياة من أوصاف الصانع (١٤٥) . قد يتدخل الثلاثي مع الرباعي كما هو الحال في العقائد المتأخرة ، فتزاد الارادة مع القدرة . وقد تضاف الارادة بعد القدرة ، وتصبح القدرة والارادة والعلم والحياة (١٤٦) . وقد يتم التركيز على العلم والحياة من الثلاثي ، ولا تظهر القدرة الا مع صفات التشبيه أو مع المظاهر الانفعالية للارادة (١٤٧) . ثم يأتى الكلام مركزا على اعجاز القرآن فالارادة

(١٤٤) الجامع ص ٧ ، الحصون ص ٢٤ .

(١٤٥) الابانة ص ٢٤ — ٣١ ، اللع ص ٢٤ — ٢٥ .

(١٤٦) الكفاية ص ٤٤ — ٥٢ ، ص ٥٦ — ٥٧ ، الشرح ص ١٥١ —

١٦٧ .

(١٤٧) الفصل ج ٢ ، ص ١١٨ — ١٣٨ ، العلم ، الحياة ، الوجه ، اليد ، العين ، الجنب ، التنزل ، العزة ، الرحمة ، الامر ، النفس ، القوة ، القدرة ، الاصابع ، الفصل ج ٢ ، ص ١٤٧ — ١٥٣ ، الاصابع ، السخط ، العدل ، الرضا ، الصدق ، الملك ، الخلق ، الجود ، الارادة ، السخاء ، الكرم ، الفصل ج ٢ ، ص ١٥٥ — ١٦٩ ، ج ٣ ، ص ١٣ —

اذن هي العنصر المازاحم والناسف من الرباعى الى الثلاثى . فقد تاتى الارادة بدل الحياة (١٤٨) . وقد تبدا القدرة السباعى ونضاف اليها الارادة وتأتى الحياة بدلا عنها فى أول الرباعى (١٤٩) . وفى العقائد المتأخرة أيضا يذكر السباعى ابتداء من الحياة بعدها الارادة ثم العلم فيصير الرباعى ثلاثيا والثلاثى رباعيا ينقل الارادة من الرباعى الى الثلاثى (١٥٠) . وقد تأتى الارادة فى آخر الثلاثى والحياة فى أول الرباعى (١٥١) . وقد يتداخل الثلاثى فى الرباعى كلبة تتدخل الارادة والسمع والبصر مع القدرة فى رباعى ، وتدخل الحياة والعلم مع الكلام فى ثلاثى (١٥٢) . وقد تتصدر القدرة السباعى وبعدها الارادة ثم العلم ، وتتصدر الحياة الرباعى (١٥٣) . وقد تتصدر القدرة ثم العلم ولا تظهر الحياة الا مع الرباعى بين الارادة والكلام (١٥٤) . وقد تتصدر الحياة الثلاثى والارادة الرباعى (١٥٥) . وقد ترحل الحياة من الثلاثى

(١٤٨) عالم بجميع المعلومات ، قادر على جميع الممكنات ، يريد لجميع الكائنات ، متكلم ، حى ، سميع ، بصير ، العضدية ج ٢ ، ص ٢ — ١١٨ .

(١٤٩) القدرة ، الارادة ، العلم ، الحياة ، السمع ، البصر ، الكلام ، السنوسية ص ٢ — ٣ ، الكفاية ص ٤٤ — ٥٦ ، الرسالة ص ٦ — ٧ الجوهرية ص ١٠ — ١١ ، الوسيلة ص ٢٦ .

(١٥٠) الحياة ، العلم ، الارادة ، القدرة ، السمع ، البصر ، الكلام ، العقيدة ص ٢ — ٣ .

(١٥١) العلم ، القدرة ، الارادة ، الحياة ، السمع ، البصر ، الكلام ، الوسيلة ص ٣٠ — ٣٣ .

(١٥٢) قدرة ، ارادة ، سمع ، بصر ، حياة ، علم ، كلام ، العقيدة ص ٧ — ٩ .

(١٥٣) قدرة ، ارادة ، علم ، حياة ، سمع ، بصر ، كلام ، السنوسية ص ٢ — ٣ ، الكفاية ص ٥٦ — ٥٩ ، الجامع ص ٥ — ٦ .

(١٥٤) الاصول ص ٩٣ — ٩٦ ، ص ١٠٥ — ١٠٦ .

(١٥٥) حى ، عليم ، قادر ، يريد ، سميع ، بصير ، متكلم ، الجوهرية ص ١٠ .

ونصبح ثانى وصف فى الرباعى وتأتى الارادة الصفة الاخيرة فى الرباعى بدلا عنها (١٥٦) . وقد تأتى الارادة أول وصف وتأتى الحياة فى آخر السباعى ثم تأتى القدرة بعد الارادة نظرا لارتباطهما معا (١٥٧) . وقد يأتى السمع والبصر من الرباعى كبديل عن الحياة فى الثلاثى نظرا لارتباط السمع والبصر بالعلم (١٥٨) .

وبلاحظ ، بالرغم من اختلاف مقاييس التصنيف عند القدماء أن التصنيف الشائع هو جعل الصفات سبعا فى ثلاثى ثم فى رباعى . يقيم الثلاثى العلم والقدرة والحياة ، ويضم الرباعى السمع والبصر والكلام والارادة (١٥٩) . يضم الثلاثى صفات الذات المطلقة التى ليس لها محل والتى هى اقرب الى التنزيه فى حين أن الرباعى قد يتضمن صفات الفعل التى لها محل والتى قد توحى ببعض التشبيه . وهناك بعض الصفات المتكررة . فالقدرة هى الارادة ، والسمع والبصر كلاهما من ضرورات العلم ، والكلام هو القرآن أى التعبير عن العلم وايصاله . فاذا أمكن رد الارادة الى القدرة ، والسمع والبصر الى العلم كان لدينا فقط العلم والقدرة والحياة . وبالتالي يمكن رد الرباعى الذى يخاطر بالتشبيه الى الثلاثى الذى فى امان التنزيه . يأخذ العلم ثلاث صفات ، والقدرة واحدة ، وتبقى الحياة . وذلك يعنى أن الحياة تظهر فى صورتين العلم وأثقله أى العقل النظرى والعقل العملى . أما الكلام فهو وسيلة الانتقال من النظر

(١٥٦) عالم ، قادر ، مريد ، متكلم ، حى ، سميع ، بصير ، العضدية ج ٢ ، ص ١١٢ — ١١٨ .

(١٥٧) الارادة ، القدرة ، العلم ، السمع ، البصر ، الكلام ، الحياة ، الحصون ص ١٨ ، الرسالة ص ٤٤ — ٤٨ ، الكفاية ص ٤٤ — ٥٤ ، عالم بجميع المعلومات ، قادر على جميع الممكنات ، مريد بجميع الكائنات ، متكلم ، حى ، سميع ، بصير ، العضدية ج ٢ ، ص ١١٢ — ١١٨ .

(١٥٨) القدرة ، العلم ، السمع ، البصر ، الارادة ، الحياة ، الكلام ، الاصول ص ٩٣ — ١٠٨ .

(١٥٩) تثبت أكثر المعتزلة لله علما بمعنى أنه عالم ، وقدرة بمعنى أنه قادر ولكنهم لا يثبتون له حياة أو سمعا أو بصرا ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٤ — ٢٢٥ .

الى العمل اى أنه الحكم على العالم بالنظر من خلال العمل . ويكون الكلام عبيراً عن الحياة بشقيها النظرى والعملى .

وقد تأتى براهين كلية وشاملة على الصفات السبع كلها مرة واحدة ، ودعائها الاولى استحالة الحدوث والنقص . لذلك ارتبطت الصفات السبع بأضدادها السبع ، ما يجب لله وما يستحيل على الله . فالعلم ضد الجهل ، والقدرة ضد العجز ، والحياة ضد الموت ، والسبع ضد الصمم ، والبصر ضد العمى ، والكلام ضد البكم ، والارادة ضد الكراهية . ويصل أهمية الضد الى أن تصبح الصفات المضافة صفات . ولما كانت الصفات سبعة معنوية وأضدادها سبعة ، وسبعة معان وأضدادها سبعة فيكون مجموعها ثمان وعشرين صفة (١٦٠) . وعندما تتركز العقائد كلها فى قطبى التوحيد والنبوة فى « لا اله الا الله محمد رسول الله » ويوضع التوحيد كله بين فعلى الاستغناء والافتقار ، مستغن عن كل ما سواه ، وافتقار كل ما عداه اليه ، تظهر ثلاث صفات من الرباعى فى الاستغناء ، ويظهر الثلاثى مع الصفة الباقية من الرباعى ، وهى الارادة ، فى افتقار كل ما عداه اليه (١٦١) . ويمكن البرهنة عقلا على الثلاثى بمفرده . أما الرباعى فيغلب عليه البرهان النقلى . لو انتفى من الثلاثى شئ لما وجد شئ من الحوادث . أما الرباعى فيسهل البرهنة عليه من الكتاب والسنة

(١٦٠) السنوسية ص ٣ ، الباجورى ص ٦ — ٨ ، عالم بعلم وليس جاهلاً بجهل ، قادر بقدرة وليس عاجزاً بعجز ، حى بحياة وليس ميتاً بموت . الخ . وعند أهل السنة الحياة التى بها بان من الموت والاموات ، القدرة التى أبدع بها الاجناس والذوات ، العلم الذى أحكم به المصنوعات ، وأحاط بجميع المعلومات ، الارادة التى صرف بها أصناف المخلوقات ، والسمع والبصر اللذان أدرك بهما جميع المبصرات ، والكلام الذى به فارق الخرس والسكوت وذوى الافات . الانصاف ص ٢٣ .

(١٦١) استغناؤه يوجب السمع والبصر والكلام ، وافتقار كل ما عداه اليه يوجب الحية والقدرة والارادة والعلم ، السنوسية ص ٦ — ٧ ، الجامع ص ٢٣ — ٢٤ .

والاجتماع بالاضافة الى استحالة سريان النقص عليها وابقاء برهان الكمال . لو انتفت القدرة والارادة كمتعلق لها ، والعلم والحياة لما وجدت المخلوقات حتى يحدث العقل والتأثير والقصد والخلق (١٦٢) .

(١) **الثلاثي : العلم ، القدرة ، الحياة** . وكما يكون الثلاثي زائدا فانه يكون ناقصا فتختفى القدرة وتظهر ضمن الحياة ، ويكون التركيز على الحياة والعلم فقط (١٦٣) . وقد لا يظهر من الثلاثي الا العلم عندما تتحول الصفات الى مسائل دون احصاء لها (١٦٤) . وقد يظهر العلم والقدرة وتختفى الحياة . ولكن استقر الثلاثي : العلم ، والقدرة ، والحياة دون ما زيادة أو نقصان (١٦٥) . وقد اضطرب الترتيب أيضا قبل أن يستقر على هذا النحو . فقد تأتي الحياة قبل العلم (١٦٦) ، وقد تأتي القدرة قبل العلم (١٦٧) ، تصديرا للثلاثي (١٦٨) .

(١٦٢) الكفاية ص ٤٩ — ٥٢ ، الرسالة ص ٤ ، الجامع ص ٤ ،
ص ١١ — ١٣ ، الوسيلة ص ٣٤ .

(١٦٣) التبهيد ص ٤٧ .

(١٦٤) النهاية ص ٢١٥ — ٢٣٧ .

(١٦٥) الغاية ص ٧٦ — ٨٧ .

(١٦٦) الحياة ، القدرة ، العلم ، الفقه ص ١٨٤ ، الخريدة ص ٢٩ —
٤١ ، الجوهرية ص ١٠ ، العقيدة ص ٢ — ٣ ، التحقيق ص ٩٣ ، القطر
ص ٣ .

(١٦٧) القدرة ، العلم ، الحياة ، المحصل ص ١١٦ — ١٣٥ ، المعالم
ص ٣٨ — ٥٨ ، الاصول ص ٩٠ ، ص ٩٣ — ١٠٨ .

(١٦٨) لو شئنا احصاءا شاملا لاحتمالات الثلاثي وجدناها ستة .

(أ) العلم ، القدرة ، الحياة ، الارشاد ص ٦٣ ، ص ٦٧ ، ص ٦٠ ،
(ب) العلم ، الحياة ، القدرة .

(ج) القدرة ، العلم ، الحياة ، الارشاد ص ٦١ — ٦٣ ، الشامل
ص ٦٢١ — ٦٢٥ ، الاقتصاد ص ٤٤ ، المحصل ص ١١٦ — ١٢١ ، الطوابع
ص ١٦٦ — ١٧١ ، المواقف ص ٢٨١ — ٢٩٢ ، الاصول ص ٩٠ ، المسائل
ص ٣٦٠ — ٣٦٤ ، المعالم ص ٣٨ — ٤٤ .

والسؤال الآن : هل يخضع هذا الترتيب النمطي لضرورة عقلية منطقية أم لضرورة حسية واقعية ؟ فان لم تكن الضرورة عقلية منطقية فكيف يمكن معرفة واقع المؤله ان لم يتم ذلك بقياس الغائب على الشاهد ؟ لا توجد ضرورة واقعية في المؤله تقتضى هذا الترتيب : العلم ، القدرة ، الحياة لان المؤله تشخيص لعملية التالیه أى أننا في ميدان العمليات الشعورية الخالصة وليس له وجود في الخارج . وحتى على افتراض وجوده في الخارج طبقا لمقتضيات الدليل الانطولوجى فانه لا يمكن الوصول اليه الا بالعقل أى أننا لا بد وأن نرجع ثانية الى عالم الازهان ، وفي هذه الحالة يعطينا الشعور الاحتمالات الستة السابقة ، ويكون أولها : العلم ، القدرة ، الحياة ، هو المعبر عن هذه الضرورة الذهنية . فالعلم والقدرة الاولوية على الحياة لان العلم والقدرة اقل تشبيها من الحياة ، لا يتطلبان محلا في حين أن الحياة تحتاج الى محل . ويكون للعلم الاولوية على القدرة لان القدرة تحتاج الى محل تظهر فيه في حين أن العلم لا يحتاج لدرجة التنزيه . فالصفة المنزهة سابقة على الصفة التى توحى بالتشبيه ، وهو المقياس العام لتصنيف الصفات وترتيبها . والحقيقة أن هذه الصفات ليست معنوية خالصة فالعلم يقتضى العقل ، والقدرة تتطلب الارادة ، والحياة تتطلب القلب أو النفس أو الحرارة . فهى كلها صفات تشبيه وان كان تشبيها معنويا .

وقد يدل هذا الترتيب على أن النظر يسبق العمل ، والمعرفة تسبق انقيمة ، والقدرة تدل على أن العمل تال للنظر ، والوجود لاحق على المعرفة . أما الحياة فهى شرط الجميع ، وان شئنا تكون الحياة نظرا وعملا ، معرفة ووجودا ، تخطيطا وتحقيقا ، مثالا وواقعا . العلم

=

(د) القدرة ، الحياة ، العلم .

(هـ) الحياة ، العلم ، القدرة ، الرسالة ص ٣٣ — ٤ ، الانصاف ص ١٨ ، النظامية ص ١٧ ، الشامل ص ١٢١ .

(و) الحياة ، القدرة ، العلم ، الفقه ص ١٨٤ ، اللمع ص ٢٤ — ٢٥ ، النفسية ص ٦٠ ، الانصاف ص ٣٥ — ٣٦ .

والعمل ينشآن في الحياة والحياة تعبر عن نفسها في العلم والعمل .
العلم وصف للخبرات الشعورية وتحليل لها من أجل تغيير الواقع بالمعنى
او بالفعل وهو العمل . النظر يسبق العمل ، والعمل يلي النظر ، والحياة
شرطهما معا . لا يمكن للحياة أن تتلو العلم وتسبق القدرة ، فالعمل تال
للنظر ، والعلم يولد القدرة . ولا يمكن ان تبدأ القدرة فالقدرة بلا علم عمل
عشوائي أهوج غير مقصود . ولا يمكن أن تتلو الحياة القدرة ، ويأتى
العلم في النهاية والا كانت القدرة مجرد تعبير عن الحياة في ارادة القوة .
ولا يمكن أن تبدأ الحياة ، فالحياة وحدها يشارك فيها الإنسان والحيوان
والنبات ولا تميز الإنسان وحده كالعلم . ولا يمكن أن يأتى العلم بعد
انحياة . ولا يمكن أن تبدأ الحياة تتلوها القدرة ، فتكون هناك ارادة
القوة ، ولا يظهر العلم الا في النهاية مبررا وتاليا ولاحقا .

وقد تكون العلاقة بين الصفات الثلاث علاقة شرط بمشروط . فالحياة
شرط العلم والقدرة . لا علم ولا قدرة بدون حياة ولكن يأتى المشروط وهو
العلم والقدرة في الترتيب سابقا على الشرط وهو الحياة . لذلك تساعل
القديماء : هل يجمع بين العلم والقدرة الموت ؟ هل يمكن وجود المشروط دون
الشارط ؟ والجواب الطبيعى هو النفى لانه يستحيل منطقيا تصور
المشروط بدون الشارط (١٦٩) . أما الجواب بالاثبات فهو جواب ذهنى
خالص يقوم على افتراض استحالة ثم اثبات امكانها دليلا على العظمة
والجلال والقدرة المطلقة التى تثبت معجزة عقلية ، وهى امكانية وجود
الاضداد على خلاف العالم الانسانى الذى تستحيل فيه وجود الاضداد
مجتمعة (١٧٠) . واذا وجدت فانها تدل أيضا على قدرة المؤله في الطبيعة

(١٦٩) هذا هو رأى أبى الهذيل ومعمر وهشام وبشر بن المعتمر والجبائى
وسائر المعتزلة ، مقالات ج ٢ ، ص ١٩ .

(١٧٠) هذا هو رأى صالح والصالحى وابن الراوندى ، مقالات
ج ٢ ، ص ٢٢٢ ، وعند أبى الهذيل اجتماع الاضداد في العالم ممكن
بالخلق فيمكن خلق الادراك مع العمى ، وعند الصالحى يمكن اجتماع
القطن والنار دون احراق ، والحجر دون سقوط . أما الجبائى فانه يميز
بين مستوى الانسان ومستوى الطبيعة فيستحيل الادراك مع العمى
في حين أنه يمكن الجمع بين النار والقطن والحجر والجو .

وعلى قدرته الجمع بين الاضداد في الخلق . وبالتالي يكون السؤال أساسا موضوعا ليسمح بإجابة تعبر عن عواطف التعظيم والاجلال وهى عواطف نعطي أحكام قيمة على عواطف التأليه . فهو ليس سؤال موضوعيا يعبر عن مشكلة واقعية بل سؤال موجه نحو الذات ، ونحو شخص المتكلم . من أجل أن يسمح لنفسه بالتعبير عن عواطف التعظيم والاجلال حتى لا يظل على المستوى الإنسانى وحتى ينفى أى مشاركة فى الصفات . وقد تكون القدرة والحياة معا شرطا للعلم ولكنها أبعد عن المعقول من كون الحياة شرطا للعلم والقدرة (١٧١) . وفى هذه الحالة يستحيل فصل القدرة عن الحياة فكلاهما شرط العلم . فإذا تميز العلم فى صفة بفردية فقد توضع القدرة والحياة معا غير منفردتين .

وبالرغم مما يقال عن هذه الصفات الثلاث ، وحدتها وافتراقها ، مشروطها وشارطها (١٧٢) فإنها فى الحقيقة ملكات نفسية مشخصة ولا يمكن فهمها الا بارجاعها الى تحليل وظائف الملكات النفسية . فإذا أخذنا التصور التقليدى للثلاثى من أن الحياة شرط العلم ، والعلم والقدرة ، مشروطان نجد أن الحياة هو الأساس ، وأن العلم والقدرة لا يوجدان بدون الحياة . ويكون العلم حينئذ هو المظهر العاقل للحياة ، والقدرة هى المظهر الفاعل لها . العلم هو النظر ، والقدرة هى العمل ، الوجه الآخر للنظر أو مصير النظر وغايته ، والحياة شرط النظر والعمل ، فالحياة لها مظهران نظر وعمل . الصفات الثلاث إذن : العلم ، والقدرة ، والحياة هى صفات الإنسان الثلاثة . تظهر القدرة من الإنسان الحر القادر . ويظهر العلم فى الإنسان العاقل . وتظهر الحياة فى الإنسان الفاعل . فالحياة هى الفعل ، والعقل هو الحياة .

(١٧١) كذلك لا يجوز أن تحدث الصنائع الا من قادر حتى لانه لو جاز حدوثها ممن ليس بقادر ولا حتى لم ندر لعل سائر ما يظهر من الناس يظهر منهم وهم عجزة موتى . فلما استحال ذلك دلت الصنائع على أن الله حى قادر . اللمع ص ٢٥ .

(١٧٢) الحياة شرط العلم والقدرة والارادة والسمع ومن ليس بحى لا يصح أن يكون عالما قادرا مريدا مبصرا . خلاف الصالحى والقدرية وقولهم بجواز العلم والقدرة والرؤية والارادة فى الميت ، الفرق ص ٣٣٦ — ٣٣٧ .

وبالإضافة الى العلاقات الثلاثية اذا دخلت كل صفة في علاقة ثنائية مع أخرى تكون لدينا ثلاث علاقات : العلم والقدرة ، الحياة والقدرة ، العلم والحياة . فعلاقة العلم بالقدرة عند القدماء علاقة تبعية . العلم لاحق على الإرادة كحل لمسألة حدوث الصفات وقدمها . والعلاقة في الحقيقة علاقة انسانية خالصة . العلم بلا قدرة علم العجائز ، والقدرة بلا علم تعصب أعمى . العلم هو العلم القادر على التنفيذ وليس العلم الاجوف ، والقدرة هي القدرة الواعية لا القوة الخرقاء . وهذا مطلب انساني خالص . فكثيرا ما نجد في الحياة العامة انفصل العلم عن القدرة . هناك علم عاجز لا يؤدي الى فعل . كما أن هناك قوة غاشمة لا تستند الى علم . حق الضعفاء علم بلا قدرة ، وبطش الظالمين قدرة بلا علم . وهو الصراع التقليدي بين الحق والقوة ، وهذا لا يعنى الوقوع في البرجماتية الخالصة لان العلم مازال موجودا (١٧٣) .

وعلاقة القدرة بالحياة وضعها القدماء في صيغة السؤال التالي : هل يجوز أن تفرد الحياة من القدرة ؟ وهو تساؤل لا عن واقع بل قائم على وضع استحالة منطقية وافترض قيام الشروط على الشارط . الاجابة بالنفي رغبة في اتباع المنطق وهو موقف انساني عاقل ، الكل لا يستنبط من الجزء (١٧٤) . والاجابة بالايجاب رغبة في الوقوع في التناقض كنوع من المعجزة العقلية ثم تجاوزها للتعبير عن عواطف التعظيم والاجلال ، ويكون استخراج الكل من الجزء أكثر تعبيراً عن العظمة والجلال لانه يتجاوز حدود الموقف الانساني .

(١٧٣) ينكر عباد والبغداديون أن يكون معنى عالم قادر ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٦ ، ص ٢٢٩ ، ج ٢ ، ص ١٦٦ ، على عكس أبى الهذيل الذي تعنى لديه الله عالم أنه قادر ، مقالات ج ٢ ، ص ١٥٨ ، وهذا هو معنى أخذ شعار « الحق فوق القوة » في حياتنا السياسية المعاصرة .

(١٧٤) ينكر عباد وأبو الهذيل أن يكون معنى قادر أنه حي . والمعتزلة والبصريون ينكرون أن يكون معنى حي أنه قادر على عكس بعض البغداديين مثل الاسكافي ، فعنده تعنى الله حي أنه قادر ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٦ ، ص ٢٢٩ ، ص ٢٣٥ ، ج ٢ ، ص ١٦٦ ، ص ١٥٨ ، ص ٢١٩ — ٢٢٢ .

وعلاقة العلم بالحياة لم يتكلم عنها أحد من القدماء في حين أنها الموضوع الاساسى فى تأسيس العلم . الحياة موضوع العلم . والعلم هو الاساس النظرى للحياة . وتحدث الازمة فى العلم عندما يتفصل العلم عن الحياة فيكون العلم منقولاً لبيئة دون أن يكون تعبيراً عن حياتها أو مبتوراً من بيئة أخرى ، ويظن أنه علم علم لكل عصر فى حين أنه علم خاص نشأ فى بيئة معينة وظروف خاصة لا يمكن تعميمه فى بيئة أخرى ، ولا يمكن تفسيره إلا بإرجاعه الى بيئته الأصلية ، وهى بيئة مؤقتة تتغير ويتغير العلم طبقاً لها . نقل العلم يخرج من ظروفه ومن حركته التاريخية وأخذ فترة من فترات التاريخ وحدها على أنها كل الفترات وكل العصور (١٧٥) . فضلاً عن طمس البيئة بعلم دون تنظيم مباشر للواقع الحاصل . وهناك فرق اذن بين نقل العلم وإنشاء العلم . والتنظيم المياثر للواقع هو السبيل لإنشاء العلم حتى ولو كانت هناك تجارب مشابهة سابقة وتنظيم محكم . العلم هو العلم فى الشعور وليس العلم المنقول . « العلم فى الراس لا فى الكراس » .

ولا يوجد فى هذا الثلاثى أى مؤثرات أجنبية مسيحية أو غيرها . فمذهب الاثر والتأثر غير مجد فى تحليلات الشعور التى ترد الفكرة الى أسسها النفسية وليس الى مصدرها التاريخى . يخضع هذا الثلاثى لضرورة عقلية خالصة ولتأليس التصنيف التى ارتضاها القدماء نقلاً أو عقلاً . فالصفات الثلاث تدل على صفات الذات أو الصفات المعنوية أو الصفات الاولى بالنسبة الى الرباعى . كما أن الثلاثى يكشف عن ماهية التجربة الانسانية وبنية الشعور كحياة وبعديها فى النظر والعمل (١٧٦) .

(١٧٥) أنكر بعض البغداديين أن يكون معنى الله عالم أنه حى ، « قلت ج ١ ، ص ٢٢٩ ، والمثل هنا من انتزاع الحضارة الغربية خارج بيئتها ونقلها الى الشعوب اللاأوروبية . وهذا هو موضوع القسم الثانى من « التراث والتجديد » ، وقفنا من التراث الغربى » .

(١٧٦) هذه اشارة الى ما يقال عادة من أثر اقانيم النصارى على الصفات الثلاثة . ويرفض القدماء هذه الاقانيم فى رفض الجوهر الميتافيزيقى =

(ب) الرباعى : السمع ، البصر ، الكلام ، الإرادة . وهو أقرب الى

التشبيه من الثلاثى فالصفات الثلاث الاولى حواس ، لها أعضاء حسية
الاذن والعين واللسان . وعادة ما يأتى السمع والبصر معا وكأنهما صفة
واحدة وبهذا الترتيب ، يسبق السمع البصر الا مرة واحدة يتغير الترتيب
انى البصر والسمع أو توضع الإرادة بينهما (١٧٧) . وقد ترتبط الإرادة
بالكلام ارتباط السمع بالبصر لان الكلام لا يصدر عن هوى بل هو وحى
ومن ثم ارتبط بالإرادة التى يمتنع فيها الهوى والانفعال . وقد يرتبط
الكلام بالإرادة لاثبات قدم الكلام وخضوعه لامر « كن » (١٧٨) . وقد
أخذت صفتا الكلام والإرادة أهمية أكبر من السمع والبصر . فنظرا لأهمية
الإرادة يعتقد لها باب خاص بالإضافة الى الصفات كما يعتقد لخلق
القرآن أبواب خاصة بالإضافة الى الكلام (١٧٩) . وقد تظهر الشيئية
متميزة عن الإرادة ويختفى الكلام وكان الشيئية بديل عنه (١٨٠) . وقد
يقل الرباعى الى ثنائى السمع والبصر عندما تدخل الإرادة والكلام فى
العدل ويخرجان من التوحيد أى من نظرية الصفات الى نظرية
الانفعال (١٨١) .

كما يرفضونها فى تعدد الالهة واثبات الواحد . كما يعرضون لها
فى الصفات الثلاثة الاولى ، العلم والقدرة والحياة ، ولكن لا شأن لها
بموضوع الصفات . وان ما قيل من أثر الاثنتين الثلاثة فى الصفات الرئيسية
الثلاثة غير صحيح ويكون أقرب عند الباقلانى فى « التمهيد » الى الموضوع
المستقل فى تاريخ الاديان والنقد الدينى للعقائد . الغاية ص ١٨٤ —
١٨٥ ، انظر أيضا « التراث والتجديد » موقفنا من التراث القديم «
ثالثا ، أزمة المناهج فى الدراسات الاسلامية ، ١ — النعرة العلمية ،
د — منهج الاثر والتأثر ص ١٠٢ — ١٠٨ .

(١٧٧) الرسالة ص ٤٤ — ٤٨ ، سميع مريد ، بصير ، متكلم ،
الانصاف ص ٣٥ — ٣٧ .

(١٧٨) يثبت الاشعرى الإرادة كنتيجة لاثبات الكلام لان الكلام يتطلب
إرادة يخصصها فى باب واحد ، اللمع ص ٣٣ — ٤٦ .

(١٧٩) التمهيد ص ٤٧ .

(١٨٠) النسفية ص ٦٠ .

(١٨١) الشرح ص ١٦٧ — ١٧٥ .

والآن ما هو مقياس الترتيب النمطي القديم ، السمع والبصر والكلام والارادة ؟ السمع والبصر مرتبطان بالعلم ومستواه الحسى ، والكلام هو التعبير واللفة وايصال العلم . والارادة تجعل العلم والتعبير والعمل وباقى الصفات خارجة عن نطاق الهوى والانفعال . السمع والبصر يلحقان بالعلم أى بالعقل النظر والارادة تجعل العلم خالصا لا يقوم على هوى أو كراهة للعالم ، ويعبر عن العلم فى كلام فى العالم قبل أن يتحقق بالقدرة .

وقد يبدأ الكلام أول الرباعى نظرا لاهمية الكلام على السمع والبصر والارادة فيتصدر الرباعى . وقد يعقد له فصل خاص مع الارادة باعتبارها أهم من السمع والبصر ولكن يظلب عليها نظرا لاهميته فى حين توضع باقى الصفات حتى العلم والقدرة والحياة متداخلة مع باقى اوصاف الذات ودليل الحدوث والاعادة . وقد يظهر الكلام ضد نفاته من دعاة خلق القرآن، والارادة ضد نفاته من دعاة حرية الانفعال ، ويثبت السمع والبصر مع اليدين والوجه وباقى صفات التشبيه مما يدل على اقتراب هاتين الصفتين بصفات التشبيه . وقد يبدأ الرباعى بالارادة نظرا لاهميتها فى حرية الانفعال فتتصدر الارادة (١٨٢) .

(١٨٢) بناء على تحليل العقل وكان السمع والبصر باستمرار وحدة واحدة لا يفترقان ، السمع يسبق البصر ، تكون لدينا احتمالات ست فى نسق الاولوية .

(١) السمع ، البصر ، الكلام ، الارادة ، التمهيد ص ٤٧ ، الكفاية ص ٤٤ — ٥٨ .

(ب) السمع ، البصر ، الارادة ، الكلام ، الاصول ص ٩٦ — ١٠٨ ، الفصل ج ٢ ، ص ١٢٨ — ١٣٨ ، ص ١٥٥ — ١٦٩ ، ج ٣ ، ص ١٢ — ١٨ ، الفقه ص ١٨٤ ، اللع ص ٣٣ — ٤٦ ، الابانة ص ١٩ — ٤١ ، الخريدة ص ٢٩ — ٤١ .

(ج) الكلام ، السمع ، البصر ، الارادة .

(د) الكلام ، الارادة ، السمع ، البصر .

(هـ) الارادة ، السمع ، البصر ، الكلام ، الانصاف ص ٢٣ ، ص ٣٦ — ٣٧ ، الاصول ص ٩٠ ، الارشاد ص ٦٣ — ٧١ ، الاقتصاد ص ٢٤ ،

والرباعى ، السمع والبصر والكلام والارادة ، صفات مطلقة كالثلاثى .
واذا كانت توحى بالتشبيه فان التشبيه فى الحقيقة لا يعنى الصفات
الحسية بل الصفات كصور فنية للتعبير عن معانى . الرباعى أقرب
الى وسيلة التعبير منه الى الشئ المعبر نفسه . وسيلة التعبير هى الصورة
الفنية فى حين أن الشئ المعبر عنه هو المعنى ، وقد استطاع التنزيه
حقا التمييز بين أسلوب الوحى ومضمونه ، ورفض اعتبار التصوير ، وهو
أسلوب التعبير فى الوحى ، هو المضمون نفسه .

لذلك كان علماء البلاغة والنقد الادبى أصدق فى حديثهم عن أساليب
الاستعارة والكناية ، وكذلك علماء القرآن فى حديثهم عن التخيل
من المتكلمين . فالوحى لا يعطى أحكاما على وقائع بل يعطى إحياءات
للتأثير على النفوس . أحكام الوحى ليست أحكاما طبيعية بل أحكام
شعورية . ولا يعنى صدق الوحى إعطاء وصف للتاريخ الموضوعى بل
استخلاص المعنى المستفاد منه أى أنه يعطى معانى مستقلة لا حوادث
مادية . وقد حاول الفلاسفة من قبل نفس الشئ عندما تحدثوا عن ضرورة
التأويل حتى يتفق النص مع العقل والحقائق الانسانية العامة . . السمع
والبصر والكلام توجد كصور فنية فى الوجه . فالوجه أو الرأس يحتوى
على الاذن والعين والفم وليس ذلك بأولى من الذوق والشم واللمس . فهل
السمع والبصر أقدر على الادراك من اللمس والذوق والشم ؟ هل الفنون
السمعية والبصرية ، الموسيقى والشعر أو التصوير والرسم والنحت
والعمارة والزخرفة أقرب الى النفس من فنون الطعوم والروائح
والموسسات ؟ هل أولوية السمع والبصر فى الترتيب تعطى أولوية للفنون

المحصل ص ١٢١ — ١٢٦ ، المعالم ص ٤٤ — ٥٨ ، الطوالع ص ١٧٩ —
١٨٣ ، المواقف ص ٢٩٢ — ٢٩٩ ، التحقيق ص ٥٣ — ٨١ ، الخريدة
ص ٢٥ — ٤١ .

(و) الارادة ، الكلام ، السمع ، البصر ، الاتصاف ص ١٨ ، النظامية
ص ١٧ — ٢٣ ، الغاية ص ٥٢ — ٧٥ ، ص ١٢٣ — ١٥٥ ، النهاية
ص ٢٣٨ — ٣٥٥ ، المسائل ص ٣٦٤ — ٣٦٥ ، العضدية ج ٢ ، ص
١١٢ — ١١٨ ، الخريدة ص ٢٩ — ٤١ .

السمعية على الفنون البصرية ؟ ليس الكلام سمعا ؟ وماذا عن باقى اعضاء
البدن كوسيلة للكلام اما بتعبيرات الوجه او بحركات اليدين كما هو الحال
فى غن الايحاء ولغة البدن ؟ (١٨٣) .

٢ — العلم : بالرغم من استقرار العلم على أنه اول صفة فى السبعاى
وبالتالى فى الثلاثى الا أنه يظهر أحيانا مع اوصاف الذات (١٨٤) . كما
يظهر مع الاوصاف الستة الاخرى (باستثناء الكلام) ضمن الاوصاف (١٨٥) .
ويظهر بمفرده فى معرض اثبات الصفات بعد الكلام وقبل الارادة (١٨٦) .
وقد يظهر على أنه ثانى صفة فى الثلاثى والسبعاى معا بعد القدرة أو
بعد الحياة (١٨٧) . ويظهر كثالث صفة فى السبعاى والثلاثى معا ، القدرة
والحياة والعلم أو القدرة والارادة والعلم (١٨٨) . ومع ذلك استقر العلم
على أنه الصفة الاولى حتى فى حالة غياب العد والاحصاء أو حتى فى حكم
نفى الصفات (١٨٩) . ويظهر فى المؤلفات المتأخرة على أنه الصفة الوحيدة

(١٨٣) وهذا هو سؤال القماء هل الصفات سبعة فقط ؟ أثبت
الاشعري اليد وراء القدرة . ، والوجه وراء الوجود والاستواء . وأثبت
الاسفراينى صفة توجب الاستغناء عن المكان ، وأثبت القاضى صفات
ثلاث أخرى وراء الشم والذوق واللمس ، وأثبت عبد الله بن سعيد القدم
وراء البقاء وأثبت مثبتوا الحال العالمية وراء العلم وكذا فى سائر الصفات .
وأثبت أبو سهل الصعلوكى لله بحسب كل معلوم علما وبحسب كل مقدر
قدرة . وأثبت عبد الله بن سعيد والكرم والرضا والسخط صفات وراء
الارادة . والانصاف أنه لا أدلة على ثبوت هذه الصفات . المحصل
ص ١٣٥ — ١٣٦ ، النهاية ص ١٠٧ — ١٠٩ .

(١٨٤) اللمع ص ٢٤ .

(١٨٥) النسفية ص ٦٨ .

(١٨٦) الابانة ص ٢٩ — ٣٤ .

(١٨٧) الاصول ص ٩٥ ، الارشاد ص ٦١ ، الاقتصاد ص ٥٣ — ٥٤ ،
المسائل ص ٣٦٣ ، المحصل ص ١١٨ — ١٢٠ ، المعالم ص ٤٠ — ٤١ ،
الطوابع ص ١٧٢ — ١٧٩ ، المواقف ص ٢٨٦ — ٢٦٦ ، الرسالة ص
٣٥ — ٣٨ ، التحقيق ص ٦١ — ٦٧ ، الشرح ص ١٥٦ — ١٦٠ .

(١٨٨) الانصاف ص ٣٥ — ٣٦ ، التمهيد ص ٤٧ ، الكناية ص ٤٨ —
٥٠ ، الحصون ص ١٨ — ٢٠ .

(١٨٩) الفصل ج ٢ ، ص ١١٨ — ١٢٨ ، الارشاد ص ٦٣ .

في الثلاثي التي تستحق معالجتها في فصل مستقل ، لاثبات أنه أزلّى واحد ، متعلق بجميع المعلومات على التفصيل ، كلياتها وجزئياتها(١٩٠) .

وقد عرض القدماء لعدة مسائل في العلم مثل معرفة الله لذاته ، ومعرفته لغيره سواء الجزئيات اللامتناهية أو الكليات المتناهية ، والادلة علي العلم عند الحكماء والمتكلمين . فقد سأل القدماء هل يعلم الله ذاته ؟ العلم هنا متجه نحو الذات أي أنه علم بالذات لذاتها ، وليس علما بموضوع خارج عنها ، الذات ذات وموضوع . فالاجابة بالنفي تقوم على أن العلم أعراض . فلو علم ذاته لكانت مضافة الى نفسه واضافة الشيء الى نفسه محال . ولكن الوعي بالذات ممكن وقائم ، وعي الذات بالذات لا يستحيل ، ولا يدل ذلك على قسمة بل على درجة من الذاتية فتنبثق الموضوعية منها . والاجابة بالإيجاب تجعل علم المؤله الشخص بذاته اليق فكيف بعالم لا يعلم ذاته ؟ هناك علم من ناحية وذات من ناحية أخرى . ولما كان العلم مطلقا فإنه يشمل العلم بالذات . وكيف بعالم يعلم الخارج ولا يعلم ذاته ؟ بل ان العلم بالذات شرط العلم بالعالم الخارجي(١٩١) .

وإذا كان العلم بالذات ممكنا فإن العلم بالغير يكون ممكنا كذلك ، فنعلم بالذات هو علم بالغير لأن الذات هي الغير بل ان الوعي بالذات هو في نفس الوقت وعي بشيء أي وعي بالآخر وهذا لا يعنى أن هناك علمين ، علم بالذات وعلم بالموضوع بل العلم واحد ، وتفاير الموضوع لا يعنى تفاير العلم . ليس هناك علم بالذات يكون أشرف من العلم

(١٩٠) النهاية ص ٢٢٥ — ٢٣٧ .

(١٩١) اثبات علم الله بالذات هو موقف السندى والسيرافى والشحام والدلال وعبد الرحمن الشافعى ، الانتصار ص ٥٣ ، أما النفي فهو رأى معمر نقلا عن ابن الراوندى ولكن الخياط ينفيه ، الانتصار ص ٥٣ ، وترى التصدية مع معمر أنه لا يقال عالم بنفسه وان كان عالما بغيره فلأن من شرط المعلوم أن يكون غير العالم ، الفرق ص ١٥٥ ، الاصول ص ٩٩ ، ويبرر ابن حزم هذا الرأى بأنه من أثر الفلاسفة فمذهبهم أن علم البارى ليس علما انفعاليا أى تابعا للمعلوم بل علم فعلى من حيث فاعل عالم ، الفصل ج ١ ، ص ١٠٢ — ١٠٣ .

بالموضوع كصفة للذات ، فهذه ثنائية تركيبية لا توجد في وحدانية الذات .
وليس من شرف الذات أن تكون وعيا فارغا ، وعيا بلا شيء ، خارج نطاق العالم ، فهذا اسقاط للموضوع وتحديد للعقل وتفضيل لحكم الشرف والقيمة على حكم العقل والواقع . ويقوم انكار علم الذات بالغير على عدة حجج منها انه لو عقل شيئا لعقل ذاته وهذا محال لاستحالة حصول النسبة بين الشيء ونفسه وهو محال . وهي حجة مبنية على افتراض مسبق هو استحالة العلم بالذات ، كما أن علمه لا يكون ذاته والا كان ذاته قابلا وفاعلا أى موضوعا وذاتا وهو محال . لو قامت بذاته صفة لكانت ذاته مقتضية لها فيكون قابلا وفاعلا معا وهو محال . والحقيقة أن هذه الحجة تقوم أيضا على افتراض استحالة العلم بالذات ولا تقوم اذا ما ثبت خطأ الافتراض . فان قيل أيضا : لو كان العلم صفة كمال لكان الموصوف به ناقصا لذاته ومستكملا بغيره ، وهي نفس حجة نفى الصفات . والحقيقة أن الوعى بشيء ليس نقصا في الوعى بالذات بل أحد مظاهر كماله والا كان الوعى فارغا بلا مضمون . ولا يدل ذلك على احتياج وعوز وفقر فتلك لغة تشبيهية انسانية ولكن تدل على بناء الوعى على انه وعى بذاته وعى بغيره . أما باقى الحجج فانها مستمدة من الحجج العامة لاثبات الصفات مثل احتمال تعدد القدماء اذا ثبتت الصفات او افتراض التركيب ضد الوجدانية ، وأن العالمية والقارية واجبتان ولا تعلنان بقدرة او بعلم فالموجب للعالمية ذاته أما بواسطة (الصفاتية) ، أو بلا واسطة . والعلم لا يختص بمعلوم دون معلوم والا وجب الحدوث والترجيح والتخصيص والاضافة والتأثير . وقد تقال حجة جدلية لنفى علم كل شيء مثل انه لو علم شيئا لعلمه بعلم وهذا العلم الثانى بعلم ثالث ويتسلسل الامر الى ما لا نهاية وبالتالي يستحيل العلم لأن الوعى بالذات لا يحتاج الى وعى بالوعى لأن الوعى بالوعى هو وعى بالذات ، علم كامل لا يحتاج الى علم آخر كى يتم العلم به . وبداهة التجربة الانسانية وادراكها المباشر اصدق من أية حجة جدلية منطقية صورية فارغة (١٩٢) .

وقد ينكر العلم بما لا نهاية له فلا يعقل الا المتناهى وذلك لان المعلومات تنطرق اليها الزيادة والنقصان ولان كل معلوم متميز عن غيره مفتقر اليه فهو متناه ، ولان العلم بالمعلوم مخالف للعلم بغيره ، فلو كانت المعلومات غير متناهية لكانت العلوم كذلك . والحقيقة ان هذا خلط بين موضوع العلم وقانون العلم . ماذا كانت موضوعات العلم غير متناهية فلأنها جزئية والاجزاء لا تتناهى اما اذا كان موضوع العلم هو القانون العلمى فالقانون متناه لانه مطرد في عدد لا متناه من الاجزاء (١٩٣) .

لذلك انكر الحكماء العلم بالجزئيات اى بالوقائع اللامتناهية عدا واحماء وادراكا واثبتوا فقط العلم بالكليات عقلا واستنباطا واطرادا . وحجة الفلاسفة ان ذلك يوجب تغيرا في علم الله وجهلا بتغير الوقائع . وقد رد المتكلمون على الحكماء بعدة حجج منها ان فاعل ابدان الحيوانات لابد ان يكون عالما بجزئياتها ، وان العلم صفة كمال تجب لله والجهل صفة نقص تستحيل على الله ، ولما كان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وجب علم الله بالجزئيات فعلم الله الازلى فيه ماض وحاضر ومستقبل ، فحقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع لاختلاف المتعلقين ، وان شرط العلم هو الوقوع ، ويحكن العلم بأنه وقع مع الجهل بأنه سيقع وهو محال . والحقيقة ان هذه مسألة انسانية صرفة يظهر فيها التقابل بين العلم القبلى العقلى الاستنباطى والعلم البعدى الحسى الاستقرارى ، وكلاهما مطلبان للمعرفة الانسانية ، والتوحيد بينهما احد غايات الحكمة . وبالرغم من علم الذات بالتغير الا انه علم قبلى ، سابق على البداية . ومن

غير حس ولا بديهية ولا استدلال عليه ، الفرق ص ٣٣٥ ، الاصول ص ٩٩ ، ويعطى الرازى حجة على وحدانية العلم بأنه عالم بكل المعلومات لانه حى ، والحى عالم بكل واحد من المعلومات . والموجب لكونه عالما ذاته المخصوصة التى تقتضى العلم بالكل ، المعالم ص ٤٢ ، والخلاف مع الكرامية التى زعمت ان لله علمين بأحدهما معلومات وبالأخر هذا العلم كما اثبت آخرون علوما جديدة لكثرة المعلومات ، الاصول ص ٩٥ .

(١٩٣) عالم بجميع المعلومات غير المتناهية ، المسائل ص ٣٦٥ — ٣٦٦ ، المحصل ص ١٢٦ — ١٢٩ .

الطبيعى أن يركز الحكماء عليه لأنه في الذهن الإنسانى سابق على التجربة وبالنسبة إلى أشرف من العلم التجريبي المستقى من العالم الخارجى ، الأول مسورى علم بقتنى والثانى مآدى جزئى ظنى . لذلك كانت المثالية أكبر تعبير عقلى عن عواطف القائله فاذا حاول العلم الطبيعى التعرف على نظام الكون والتعبير عنه فى نظرية مستقلة فهو ليس صفة مجردة لكائن وشخص بل فهم للطبيعة فى مقابل ما بعد الطبيعة التى تحاول فهم هذا العلم كآسقى عقلى خالص لا شأن له بالطبيعة . ومن صفات العلم الشامل هو التحقق . لذلك لم ينفصل عن المشيئة والارادة . فهو عالم بكل الكليات والجزئيات ، الموجودات والمعدومات ، الغائبات والحاضرات ، المنشآت والمفارقات ، الواجبات والممكنات ، عالم بها وقع وبها سيقع كذب يقع وبها لم يقع لو وقع كيف كان سيقع ! فالعلم أعم تعلقا من التدرية لأنها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات (١٩٤) .

ومع ذلك يثبت الحكماء العلم . فالواجب عالم لأنه مجرد ، وكل مجرد عالم لأن التجرد يستلزم المعقولية والبراءة من الشوائب ، وعليه مجرد لا ينال الا بالتجريد . العلم هو صور المعلومات القائمة بنفسها أو بذاته . أى أن الحكماء يثبتون العلم بدليل مزدوج مؤداه أن الله مجرد ، وكل مجرد عاقل لجميع الكليات ، وأنه يعقل ذاته وبالتالي فإنه يعقل ما عداه وهو دليل عقلى استنباطى صورى خالص . كما أشار الفلاسفة الى دليل الانتان نظرا لان أفعال محكمة متقنة وبالتالي فهو عالم . المقدمة الأولى حسية والثانية عقلية ولكن الغالب عليهم كان الحجة الأولى (١٩٥) .

والعلم عند المتكلمين صفة قائمة بذاته تنكشف بها له جميع الأشياء

(١٩٤) المعالم ص ٤١ — ٤٢ ، المواقف ص ٢٨٨ — ٢٩١ ، الإبانة ص ٥ ، ص ٩ ، ص ١٢ ، الانصاف ص ٢٣ ، ص ٣٥ — ٣٦ ، الأصول ص ٩٩ ، الاقتصاد ص ٥٣ — ٥٤ ، النسفية ص ٦٨ ، التحقيق ص ٦٤ — ٦٧ ، المحصل ص ١٢٦ — ١٢٩ ، المعالم ص ٤١ — ٤٢ ، المواقف ص ٢٨٨ — ٢٩١ .

(١٩٥) الطوالع ص ١٧٢ — ١٧٦ ، المحصل ص ١١٨ — ١٢٠ ، المواقف ص ٢٨٥ — ٢٩٠ ، التحقيق ص ٦٣ — ٦٤ .

من الواجبات والممكنات والمستحيلات . العلم انكشاف وهو صفة كمال في الوجود والانكشاف مقولة انسانية خالصة توحى بجهل الشيء ثم علمه وهو ما يستحيل على الله . اما تعريف العلم بأنه نسبة العالم الى غيره فانه ايضا يعتمد على كون الصفة غير الموصوف وبالتالي الوقوع في مخاطر التفاير والتعدد على عكس العلم القائم بالذات . وبالإضافة الى مشاركة المتكلمين للحكماء في الدليل العقلي الا أنهم فصلوا الدليل الحسي الى دليلين لاثبات العلم ، دليل الاتقان ودليل القدرة . ويقوم دليل الاتقان على أن نظام العالم وحكمة الصنع يقتضيان اثبات العلم ، وأن التأمل في المخلوقات لابد وأن ينتهي الى العلم بعلم الصانع وكما هو واضح في عديد من الآيات في أصل الوحي . يبدأ الدليل بالتأمل في أحوال المخلوقات وفي تشريح الإبدان وفي مسار الافلاك ، وأن كل ذلك إنما يتم عن اختيار وتوجه وقصد ، ولا يمكن أن يقوم ذلك إلا بالعلم اذ لا يمكن التوجه وقصد ما ليس بمعلوم . ويقوم الدليل على أصلين الاول نظام الكون واتفاق الصنيع والثاني دلالة ذلك على الفعل المحكم وبالتالي على كونه عالما ، الاصل الاول اضطرارى والثاني استدلالى . والاعتراض الاساسى على هذا الدليل هو وجود القبح والشر والفوضى في العالم وكيفية تفسير ذلك أو تبريره . فمثلا قد يكون خلق القبح لطفًا في أداء الواجبات ودعوة لشكر النعم . وقد يكون ابتلاء وامتحانًا واختبارًا وشحذاً للهمة واعمالًا للاختيار . والواقع أن هذا الدليل مثل الأدلة على اثبات الصانع تشخيص لنظام الطبيعة . فنظام العالم ناتج عن قوانين الطبيعة الثابتة التى يكشفها العقل . وإن استعمال ذلك كدليل لاثبات عالم ذى علم مشخص هو استمرار في الخلط بين العقل والوجدان ، بين الفكر العلمى والفكر الدينى (١٩٦) .

(١٩٦) الرسالة ص ٣٥ — ٣٨ ، الشرح ص ١٥٦ — ١٥٩ ، المحصل ص ١١٨ — ١٢٠ ، اللمع ص ٢٤ — ٤٦ ، الانصاف ص ٣٦ ، التمهيد ص ٤٧ ، ص ١٥٢ — ١٥٣ ، المسائل ص ٣٦٣ ، المعالم ص ٤٠ — ٤١ ، المواقف ص ٢٨٥ — ٢٩٠ ، الحصون ص ١٨ — ٢٠ ، الإرشاد ص ٦١ — ٦٣ ، ص ١٣٦ — ١٣٧ ، الإبانة ص ٣٩ — ٤٣ ، التحقيق ص ٦١ — ٦٣ ، « عالم بجميع المعلومات لصدر الافعال المحكمة المتقنة الواقعة على

أما دليل القدرة فانه في حقيقة الامر أقرب الى اثبات القدرة منه الى اثبات العلم . ولكن نظرا لارتباط القدرة بالعلم في الثلاثي فانه لا يمكن اثبات العلم دون اثبات القدرة ، لأن العلم واقع متحقق ، ولا يمكن اثبات القدرة دون العلم والا كانت قدرة عمياء هوجاء لا قصد فيها ولا توجه وهو ما يناقض الوعي الذي تقوم الصفات به . يرتبط العلم بالقدرة سواء من حيث الإثبات أو من حيث الوصف . فالعلم أوسع من القدرة لأن العلم يتعلق بكل الممكنات والواجبات والمستحيلات في حين ان القدرة تتعلق بالممكنات وحدها . والحدث دليل على القدرة والأحكام في الحدث دليل على العلم ، الاول يعرف بالضرورة والثاني يعرف بالاستدلال . فالقدرة والعلم كلاهما يثبتان كنتيجة لاثبات حدوث العالم . وليس في الشاهد ما يقضى بثبوت أحدهما دون الآخر ، وليس فيه ما يؤدي الى تعلق العلم الواحد بجميع المعلومات فحسب دون تعلقه بالمقدورات لأن الاول يتعلق بجميع المعلومات الواجبة والممكنة والمستحيلة في حين أن المقدورات تتعلق بالممكنة وحدها . والحقيقة ان ذلك أيضا تشخيص للمقدورات . فلماذا لا تكون الطبيعة فاعلة بنفسها ما دامت الطبيعة عاقلة ، والعقل احد مظاهر الوعي ، وبالتالي يتطلب العقل المقدرة ؟ فكل قادر عالم بالضرورة وان لم يكن كل عالم قادرا نظرا لأن العلم أوسع نطاقا من القدرة (١٩٧) .

وقد يدمج الدليلان معا في دليل واحد في عبارات انشائية ويكون أقرب الى صور ذهنية للتقليد البدائي منه الى البراهين العقلية عندهما يقال مثلا

=

ترتيب ونظام ولحكام وانتقان وذلك لا يحصل الا من علم بها « ، الانصاف ص ٣٥ — ٣٦ ، الملل ج ١ ، ص ١٤٤ ، وقد أحدث هذا الدليل فرعا بأكمله في علم الكلام الحديث تحت تأثير Natural Theology في الغرب والترويج لنتائج العلم الحديث وأشهر مثل على ذلك ، طنطاوى جوهرى ، ومحمد فريد وجدى .

(١٩٧) المواقف ص ٢٨٥ — ٢٩٠ ، الملل ج ١ ، ص ١٤٢ — ١٤٤ ، الارشاد ص ٦١ — ٦٣ ، ص ١٣٦ — ١٣٧ ، الحصون ص ١٨ — ٢٠ ، التحقيق ص ٦١ — ٦٣ .

م ٢٨ — التوحيد

أن الاتساق في الكون يدل على علم ، والعلم يدل على العالم أو أن النظام في الكون يدل على القدرة ، والقدرة تدل على القادر . اذ يقوم هذا اللون من التفكير على تفسير الظواهر الطبيعية بعلة خارجية وهو ما يتنافى مع الفكر العلمى الذى يفسر الظواهر من داخلها . كما أنه يعوم الملاحظة الى صفة مطلقة مجردة . فمقدرة النار لا تمثل قدرة مطلقة ، وعلم الحيوان أو الانسان لا يمثلان علما مطلقا . وكل ما في العالم ملاحظات جزئية لا تسمح بالتعميم والتجريد ثم التعامل مع صفات مستقلة عن العالم . كما أن ذلك تشخيص للقوانين وتحويلها الى أسماء فاعل . فالقدرة قادر ، والعلم عالم ، وهى احدى صور التفكير البدائى في تشخيص الظواهر (١٩٨) .

والحقيقة أن العلم مثل انساني أعلى يحققه الانسان في ذاته فان استعصى تحقيقه فانه يحوله الى اله ، لما كان الاله هو أقصى ما يتمناه الانسان من غاية . فالتأليه حرص على الواقع كمثل في لحظة العجز عن التحقيق ، والتمسك بالحق النظرى ان ضاع الحق العلمى ، التمسك بالبدأ في غياب الواقع (١٩٩) . ويتضح ذلك من تحليل لفظ « العلم » في أصل الودى في الصيغة الفعلية وليست الاسمية . فالعلم فعل أو صفة « عليم » أو « علام » . أو اسم بمعنى الودى أى العلم المعطى للناس وليس صفة لجوهر ثابت . وهو فعل مشترك بين الانسان والله ، يعلم الانسان كما يعلم الله . وهو أمر بالعلم حتى يصبح الانسان عالما كما أن الله عليم وعلام (٢٠٠) .

(١٩٨) أنظر مثلا طريقة الاشعري في اثبات أن الله عالم ، اللمع ص ٢٤ ، كيف يكون الله آمرا بلا أمر ؟ كيف يمكن اثبات عالم بلا علم ؟ العالم اشتقاق من العلم ، فاثبات العلم أولى . هل يجوز أن تشتق الصنائع الحكيمة من ليس بعالم ؟ الإبانة ص ٣٩ — ٤٣ .

(١٩٩) هذه هى التفرقة عند فقهاء القانون بين . De facto , De Jure

(٢٠٠) ذكر فعل علم في القرآن ٧٧٨ مرة ، منها ٤٢٥ مرة فعلا سواء علم (٢٨٣ مرة) أو علم (٤٢ مرة) ، ٢٥٧ مرة صفة عالم أو معلوم أو عليم أو علام أو أفعل تفضيل « أعلم » ، وفقط ١٠٥ مرات اسما أى أقل =

٣ — القدرة : والقدرة ثانی صفة فی الثلاثی : العلم والقدرة والحیاء ،

وكان العقل العملى تال للعقل النظرى ، وأن الممل لاحق على انتظار وتحقيق له . وقد لا تظهر القدرة على الإطلاق لأنه لا توجد مخاطر عليها أو نشكك فيها (٢٠١) . وقد تظهر القدرة مع الحیاء كشرطین للعلم فى حين أن العلم هو شرط الحیاء والقدرة (٢٠٢) . وقد تظهر على أنها رابع صفة فى السباعى بعد الحیاء والعلم والإرادة ، بعد تقدم الإرادة عليها مما یوحى بصعوبة التفرقة بین القدرة والإرادة كما سیظهر ذك فى مبحث الخلق (٢٠٣) . وقد تظهر على أنها أول صفة فى الثلاثى والسباعى نظرا لأهميتها حتى على العلم ، وهنا تكون الأولیة للعقل العملى على النظرى . وللعمل على النظر (٢٠٤) . وعلى العکس قد تظهر القدرة على أنها آخر وصف فى الثلاثى بعد أن يأخذ العلم مكانها وتتصدر الحیاء (٢٠٥) . ولكن بعد أن استقر النسق تظهر القدرة على أنها ثانی صفة فى السباعى وفى الثلاثى معا دون ذكر للضرورة العقلية لهذا النسق وكأنه ترتيب محتمل كغيره حتى لو تغير ترتيب الصفات الاخرى كأن تكون الإرادة أوله والحیاء آخره (٢٠٦) . وقد تظهر القدرة عرضا مع القوة دون أن تكون مع

=

من السدس مما يدل على أن العلم فعل أو صفة لموصوف ولكنه ليس اسما . فإله يعلم ويعلم وأعلم . وهو عليم (١٦٢ مرة) وعلام (٤ مرات) . أما العلم (١٠٥ مرات) فیعنى الوحى الذى أعطاه الله للإنسان . وأكثر استعمالات الفعل للإنسان ، والصفة لله ، والاسم للوحى أى أن الإنسان یعلم من العلم من خلال الوحى . فالعلم حركة وليس ثباتا ، معطى وليس جوهرًا .

(٢٠١) وهذا هو الحال فى « الإبانة » ، « التمهيد » .

(٢٠٢) اللع ص ٢٥ .

(٢٠٣) الرسالة ص ٤٠ .

(٢٠٤) الأصول ص ٩٣ — ٩٤ ، الاقتصاد ص ٤٤ — ٥٣ ، المسائل ص ٣٦٠ — ٣٦٢ ، المحصل ص ١١٦ — ١١٨ ، المعالم ص ٣٩ — ٤٠ ، الطوالع ص ١٦٦ — ١٧٠ ، المواقف ص ٢٨١ — ٢٨٦ ، الكفایة ص ٤٤ — ٤٦ ، التحقيق ص ٥٣ — ٥٨ ، الشرح ص ١٥١ — ١٥٦ (مع إدخال الكلام والإرادة فى العدل) .

(٢٠٥) النظامية ص ١٨ .

(٢٠٦) الانصاف ص ٣٥ ، المعالم ص ٤٢ — ٤٤ ، ص ١٨ .

الثلاثي بل يكتفى بالعلم والحياة . وقد تظهر أيضا بعد بعض صفات الرباعي مثل السمع والبصر مع صفات التشبيه وبعض صفات الانفعال مثل العزة والرحمة والامر والنفس والذات والقوة والقدرة والاصابع . وقد تدخل أيضا مع صفات الانفعال المتعلقة بالارادة مثل السخط والرضا والعدل والصدق والملك والخلق والوجود والارادة والسخاء والكرم وبهذا المعنى تتسع صفة القدرة وتشمل كل شيء بل وتتصدر العلم (٢٠٧) .

والقدرة صفة قديمة قائمة بذاتها توجد بها الحوادث ويعدها يستحيل ضدها وهو العجز . فهي اذن سبب اليجاد وغيابها عجز يوجب العدم . أو هي صفة يتمكن بها الفاعل من الفعل والترك أى وقوع الفعل عند توافر الدواعى ، والايجاب بالنسبة الى ذات الفعل لا يمكنه من الترك . فالقدرة هنا أقرب الى القدرة الانسانية والبواعث والاختيار بين الفعل والترك ، توحى بالجبر والحتمية على الفعل حين توافر الدواعى . تعنى القدرة اذن حصول التأثير من الله على سبيل القصد والصحة لا على سبيل الوجوب ، وكان فعل الله نموذج الفعل الموجب القائم على البواعث والموجه بالقصد . ولكنها أصبحت عند المتأخرين القدرة على الخلق ، على اليجاد وعلى الاعدام . فهي صفة تؤثر فى الممكن الوجود أو العدم تتعلق بالمعدوم فتوجده كتعلقها بالموجود قبل وجوده ، ووتعلق بالموجود فتعده . هذا التعلق « تنجيزى » ، تعلق حادث ، وله تعلق « صلوحى » قديم أى صلاحيتها فى الأزل . القدرة صفة اليجاد والاعدام لأن فعل العالم المرید فيها علم وأراد انها يكون بسلطة له على الفعل ولا معنى للقدرة الا هذا السلطان (٢٠٨) .

والقدرة أول ما يعرف استدلالا من الصفات فهو المحدث للعالم . فقد ثبت أنه صَح منه تعالى وبالتالى يكون قادرا . والدليل على أن

(٢٠٧) الفصل ج ٢ ، ص ١٧ — ١٥٥ .

(٢٠٨) الحصون ص ١٨ ، التحقيق ص ٥٣ ، وهو نفس التعريف فى « الإبانة » ، « التمهيد » ، ومن العقائد المتأخرة ، الكفاية ص ٤٤ — ٤٦ ، الرسالة ص ٤٠ ، وأيضا ، الشرح ص ١٥١ — ١٥٤ ، الملل ج ١ ، ص ١٤٢ — ١٤٤ .

عالم حتى قادر اما الاضطرار اى انبذاهة أو الاستدلال . والحققة ان الدليل يجع بين الإثنين اذ لا يجوز أن تظهر الصنائع الا من قادر حتى ، وهو دليل الاختراع الشهير الذى سيتحدث عنه الحكماء فيها بعد . أو هو دليل الاتقان والصنعة وهو دليل اثبات العلم . الدليل على كونه قادرا وجود المقدورات عن أول واتصافها بالجواز . فالإيجاد والاختراع ! يصحان من كل موجود بل اختصاص تصور الاختراع ببعض الموجودات . وبالسبب يعرف أن الاختراع يشترط الحياة والعلم ، ويمكن الاعتماد على قياس الغائب على الشاهد لاثبات ذلك . وقد يفصل الدليل ويركب على دليل الحدوث فتثبت القدرة بعد اثبات الحدوث . اذ يدل جواز الحادثات على كون بارئها قادرا . فالحدوث مقدمة لاثبات القدرة كصفة للذات، كما كان مقدمة اثبات القدم كوصف لها . يعنى الحدوث قابلية التأثير والفاعلية والترجيح . ويتم ذلك عن طريق الاختيار وليس عن طريق الوجوب بالذات كما هو الحال عند الحكماء فى نظرية الفيض . وببطل المتكلمون الوجوب بالذات دون القدرة لأنه يلزم من ذلك قدم العالم أو حدوث الله وكلاهما باطل أو استواء الاجسام فى الماهية وبالتالى استواؤهما فى الصفات ، والله ليس بجسم والعالم أجسام أو لوجب معلوما واحدا أو معلومات كثيرة ، والاول باطل لعدم صدور الكثير عن الواحد أو يلزم عنه تفسيرات لا يمكن أن تصدر عن الواجب بذاته . لو كان الله واجبا بذاته لا قادرا على ما يقول الحكماء للزم اما قدم العالم أو حدوث حوادث لا أول لها أو متعاقبة وكلاهما محال .

وفى صيغة أخرى ان لم يكن قادرا لزم اما نفى الحادث أو عدم استناده الى المؤثر أو التسلسل الى ما لا نهاية أو تخلف الاثر عن المؤثر والكل باطل ، وبطلان اللوازم دليل على بطلان الملزوم . ويقوم الدليل على أصلين : حدوث ما سوى الله وأنه لا تجرى به حوادث لا نهاية لها ، وأن الحادث لا يستند الى حادث مسبق الى ما لا نهاية . يرفض الاشاعرة اذن استناد القدرة الى الذات أو بالاجاب فكلاهما باطل ومع ذلك فهو قادر بقدرة قديمة أزلية قائمة بذات الرب متحدة لا كثرة فيها متعلقة بجميع المقدورات غير متناهية بالنسبة الى ذاتها أو متعلقاتها ، وهى غير الإيجاد

على نحو ما في النخصيص بالإرادة (٢٠٩) :

والتأثير في العالم — عند متكلمى الاثبات — ليس عن طريق الطبع أو العلة ، كما هو الحال عند الحكماء والطبائعين من المعتزلة ، بل بالتأثير والاختيار . ثلثو كان بالطبع والایجاب للزم قدم العالم أو حدوث الباری . ولما كانت العلة لا تتغير لزم أن يكون المعلوم كذلك وبالتالي يتغير الباری . كما يلزم من عدم المفلول عدم العلة . ومع ذلك فهناك اعتراضات عدة على القدرة بالتأثير والاختيار . فالمؤثر في العالم ان استجمع الشرائط وجب الاثر والا كان فعله ترجيحاً بلا مرجح . كما أن اقتدار القادر نسبة يتوقف على تمييز المقدور في نفسه وبالتالي يلزم الدور . والمقدور لا يخلو من وجود أو عدم والحاصل واجب وبالتالي ينتفى الممكن . كما أن الترك نفى عرض وعدم وبالتالي لا يكون مقدوراً . والواحد لا يصدر عنه الا الواحد ، والكثير انما صدر بالوسائط عن الواحد على ما يقول الحكماء الكواكب هي المدبرات أمر الدوران والحوادث السفلية مع مواضعها في البروج وأوضاعها بعضها الى البعض . وما علم انه يكون واجبا ، وما علم انه لا يكون ممتنعاً ، والواجب والممتنع غير مقدور ، والقدرة لا تكون الا للممكن . كما أن القدرة تتعلق بأحد الضدين اذ لذاتها فيستغنى الممكن عن المرجح فيسد باب اثبات الصانع ويلزم قدم الأثر ، واما لذاتها فلا يحتاج الى مرجح ، وبالتالي تنتفى القدرة (٢١٠) .

(٢٠٩) عند القاضي تثبت القدرة اضطراراً أكثر من ثبوتها استدلالاً ، والغزالي يقرب الدليل من دليل الاختراع ، الاقتصاد ص ٤٤ ، والدليل معروض في اللحم ص ٢٥ ، الحصون ص ١٨ ، واحدى صياغاته في النظامية ، التحقيق ص ٥٣ — ٥٥ ، النهاية ص ١٧٠ — ١٧١ ، وتركيبه على دليل الحدوث في المعالم ص ٣٩ — ٤٠ ، التحقيق ص ٥٥ — ٥٧ ، الشامل ص ٦٢١ — ٦٢٢ ، المواقف ص ٢٨١ — ٢٨٤ ، الغاية ص ٨٥ — ٨٧ .

(٢١٠) المحصل ص ١١٦ — ١١٨ ، ص ١٢٩ — ١٣٠ ، المواقف ص ٢٨١ — ٢٨٥ ، المسائل ص ٣٦٠ — ٣٦٢ ، الطوالع ص ١٦٠ — ١٧٠ ، والذين يتحوثون عن الكواكب هم المنجمون ومنهم الصائبة ، وحجة الوجوب والامتناع والامكان يردها عباد بن سليمان من الطبائعين مع الحكماء .

وبعد موضوع اثبات القدرة بالقصد والاختيار أو نفيها بالطبع والوجوب تعرض مسألة شهول القدرة وحدودها . فالقدرة شاملة ومطلقة مثل السلم . الله قادر على جميع الممكنات . ودليل اثبات القدرة هو نفسه دليل اثبات شهولها وإطلاقها . فالمصحح للمقدورية الجواز ، وبدونه لا يبقى الا الوجوب والامتناع ، وهما يمنعان من المقدورية . والجواز مغبوم واحد بين جميع الجائزات ، لذلك كانت القدرة شاملة لها كلها . ولو لم يكن الله قادرا على جميع الممكنات لوجد سبب آخر وهو بحال من وجهين ، لأن قدرة الله أقوى فهو الاولى بالتأثير وبسبب دلالة التمانع واستحالة اجتماع مؤثرين (٢١١) .

وقد يأخذ الموضوع صيغة أخرى . فكما أن المسألة الرئيسية في العلم هي البداء الذى يشير الى التغير والثبات فان المسألة الرئيسية في القدرة هي الكل أو الجميع أو الغاية أو النهاية التى تشير الى التقييد والإطلاق . فقد تساءل القدماء هل معلومات الله ومقدوراتها لها كل أو لا كل لها ؟ ولما كان الاشكال لا يعبر عن موضوع فى الخارج بل عن قسمة انسانية خالصة يقوم بها الذهن كما هو واضح فى انطق لتصنيف الاشياء بين الكل والجزء ، الجميع والبعض ، اللانهاية أو الغاية فان الشعور يقوم باسقاط قسمة الذهن هذه على التآليه الشخص . فالاجابة بالنفى اثبات للإطلاق حرصا على التنزيه . فالقدرة شاملة كلية جامعة لا نهاية لها لا تتجزأ ولا تتبعض ولا تنتهى . فالتجزئة والتبعض والنهاية كلها مظاهر نقص ، والتآليه يعبر عن نفسه فى صيغ الشرف والكمال . والاجابة

(٢١١) المعالم ص ٤٢ — ٤٤ ، التحقيق ص ٥٧ — ٥٨ ، المسائل ص ٣٦٧ — ٣٦٨ ، المحصل ص ١٢٩ — ١٣٠ ، المواقف ص ٢٨١ — ٢٨٥ ، الطوالع ص ١٦٠ — ١٧٠ ، ويذكر القدماء عديدا من الأدلة العقلية التى لا خلاف عليها فى اثبات القدرة ولكن الاشكال هو كيفية تصورهما بالإيجاب والطبع أم بالقصد والاختيار ، وبعض الأدلة العقلية خطافية مثل استحالة صدور الأفعال عن عاجز ، الانصاف ص ٣٥ ، وقد يكون الدليل نظريا مجردا مثل كل مخلوق كان مقدورا لله قبل حدوثه وهو محدث لجميع الحوادث بقدرته . فالقدرة مساوقة للوجود قبل وجود الأشياء وبعد فنائها فهى تقدر على الممكنات والمحدثات ، وهى قدرة سابقة على الأشياء قادرة على الاختراع ولم تأت عن طريق الاكتساب الفرق ص ٢٢٠ .

بالاثبات أيضا اثبات للتنزيه لأن المعارضات والمقدورات لابد أن تنتهى حتى يبقى المؤله وحده ولا شىء معه كما كان لا شىء معه . فتحديد المعلومات والمقدورات ليس تقييدا للمطلق بل اطلاق له وتقييد لما سواه ورد للموجودات الى مكانها الطبيعي فى عالم الحدوث (٢١٢) .

وبعد انارة المسألة العامة اطلاق القدرة وتقييدها تظهر الدوافع الحقيقية للمسألة التى كانت وراء نشأتها والتى أصبحت نوعا من التمرينات العقلية والتطبيقات العملية التى تكشف عن عملية التأليه وشدها وجذبها بين الوجدان والعقل اى بين اطلاق القدرة وتقييدها . اذ يفترض العقل صسوبة او استحالة او تناقضا حتى يقوم الشعور بتجاوزها بسلاح القدرة ويعبر من خلالها عن عواطف التعظيم والاجلال . ويقف الانسان أمام هذه الاستحالة أو التناقض اما يعلن استسلامه لهذه العواطف والتسليم بالقدرة المطلقة والخضوع لها أو يعلن رفضه لها وتمرده عليها واثبات قدرته الخاصة .

وأول مشكلة ماثرة هى اصطدام القدرة مع العلم فى سؤال : هل الله تادر على ما علم الا يكون ؟ فالجواب بالايجاب اثبات لعموم القدرة وشمولها على العلم ، والجواب بالنفى اثبات لشمول العلم وأولويته على القدرة . فالعلم أوسع نطاقا من القدرة ، وإمكانيات العقل النظرى أكبر بكثير من امكانيات العقل العملى . ولكن يظل سؤال : وكيف يكون هناك علم لا يقع ، ونظر بدون عمل ؟ فالمسألة لا حل لها ولكنها مجرد فرصة للتعبير عن عواطف التعظيم والاجلال بين المزايدة فيها واحكامها بالعقل .

(٢١٢) الاقتصاد ص ٤٤ — ٤٥ ، وعند أبى هاشم الجبائى أحوال البارى فى معلوماته لا نهاية لها ، وكذلك أحواله فى مقدوراته لا نهاية لها كما أن مقدوراته لا نهاية لها ، الفرق ص ١٩٦ ، ليس لمعلومات الله ولا لما يقدر عليه كل ولا غاية ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٣ — ٢٢٤ ، وعند أبى الهذيل علم الله له غاية ونهاية لا يتجاوز إذ أن الكل يوجب الحصر والنهاية ، الانتصار ص ١٢٣ — ١٢٥ . وقد أرجأنا موضوع البدء الى النسخ فى الفصل التاسع عن النبوة .

وقد تصطدم القدرة بحرية الانفعال في سؤال : هل الله قادر على أفعال العباد ؟ فالرد بالإيجاب اثبات لطلق القدرة على حساب حرية الإنسان في حين أن الجواب بالنفي اثبات لحرية الإنسان حتى ولو كان في ذلك تحديد للقدرة المطلقة . وإيهما أولى بالتضحية حرية الإنسان أم مطلق القدرة ؟ وإيهما أولى بالاثبات حرية الله أم حرية الإنسان ؟ أن أكثر أفعال الحيوانات مقدور لها وبالتالي يلزم مقدورين لقادرين . وقد تحول الاشكال النظري الى اختيار الاجابة الاولى ، وأصبحت نوعا من المسلمات الوجدانية . فتظهر في البسملات مع المشيئة والإرادة مسيطرة على كل شيء ، على الإنسان أفرادا وجماعات ، وعلى الطبيعة والتاريخ على حساب الحرية الإنسانية وحركة الجماهير ووعياها وقوانين الطبيعة ومسار التاريخ وكان القدرة سلطان قاهر على كل شيء ، مما سبب رد فعل طبيعي وهو تأكيد الحرية الإنسانية وخلق الانفعال كحد من القدرة المطلقة وارهابها وتدخلها في كل شيء (٢١٣) .

(٢١٣) عند أهل السنة قدرة الله على المقدورات كلها قدرة واحدة يقدر بها على جميع المقدورات عن طريق الاختراع دون الاكتساب وعند الجهمية الحوادث كلها مقدورة له ولا قدرة ولا فاعل الا هو ، الفرق ص ٢٢٠ ، وعند الكرامية الله يقدر بقدرته على الحوادث التي تحدث في ذاته . فلما الحوادث الموجودة في العالم فانما خلقها الله بأقواله لا بقدرته ، فالخلق بالقول لديهم مثل الخلق بالطبيعة عند الحكماء وليس بالقدرة ، وعند البصريين من القدرة لا يقدر الله على مقدورات عباده ولا على مقدورات سائر الحيوانات ، الفرق ص ٣٣٤ — ٣٣٥ ، وعند البلخي من المعتزلة لا يقدر الله على مثل مقدور العبد لأن مقدور العبد اما طاعة أو سفه أو عيب وذلك على الله محال . وعند الجبائية لا يقدر الله على عين فعل العبد بدليل التمانع . انظر الفصل السابع ، خلق الانفعال . ويمكن أن تكون هذه النصوص أحد وسائل استنفار القدرة الإنسانية ضد القدرة الإلهية وحدث رد الفعل على الفعل . مثلا « خلق الأشياء بقدرته ، ودبرها بمشيئته ، وقهرها بجبروته ، ونزلها بعزته ، فذل لعظمته المتكبرون ، واستكان لعز ربوبيته المتعظمون ، وانقطع دون الرسوخ في علمه الممترون ، وذل له الرقاب ، وحارت في ملكوته فطن ذوى الالباب ، وقامت بكلمته السموات السبع ، واستقرت الارض المهاد ، وثبتت الجبال الرواسي ، وجرت الرياح اللواقح ، وسار في السماء السحاب ، وقامت على حدودها البحار ، وهو اله

وقد تصطدم القدرة بموضوع العدل في سؤال . هل يقدر الله على فعل الظلم للإنسان ؟ هل يقدر على فعل الشرور والقنائح في العالم ؟ فائبات القدرة المطلقة تضحية بالعدل في سبيل التوحيد ، ونفيها احكام عقلي للتوحيد في سبيل العدل . وليس هناك حل عقلي مرض لأن المسألة كلها تمرين عقلي للمزايدة في عواطف التعظيم والاحلال على حساب الاحكام العقلي وتأكيد حق الانسان . وقد يمتد السؤال من هذه الدنيا الى غيرها . حينئذ تصطدم القدرة بأهور المعاد في سؤال : هل الله قادر على اثابة المسيء وعذاب المحسن ؟ وهو نفس مسألة العدل مع تطبيقها في نهاية الزمان خارج العالم وليس في الزمان في هذا العالم (٢١٤) .

تاهر ، يخضع له المتعززون ، ويخشع له المترفعون ، ويدين طوعا وكرها له العالمون « الابانة ص ٤ ، وأيضا « والقادر على اختراع كل مصنوع ، وابداع كل جنس معقول على ما أخبر به في قوله « خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير » . « القدرة التي أبوع بها الاجناس والذوات « الانصاف ص ٢٣ ، وأيضا « وأنه مقدر لارزاق جميع الخلق ومؤقت آجالهم ، وخالق لانعالمهم ، وقادر على مقدوراتهم ، والله ورب اله ، لا خالق غيره ، ولا رازق سواه كما أخبر في قوله « الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يحييكم » ، « فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » ، « هل من خالق غير الله » ، « والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون » ، « وأنه بيده الخير والشر والنفع والضر وأنه مقدر الافعال » ، الانصاف ص ٢٨ ، « ولا يكون في ملكه واراادته شيء الا بعلمه ومشيئته وتقديره وقضائه » ، البحر ص ٣ . وقد ظهر رد فعل المعتزلة في اثبات خلق الافعال وتصوير أهل السنة وهم مؤرخو العقائد لذلك على أنهم « يتفردون بالقدرة على أعمالهم دون ربهم ، فاثبتوا لانفسهم الغنى من الله ، ووصفوا أنفسهم بالقدرة على ما لم يصفوا الله بالقدرة عليه كما اثبت المجوس للشياطين من القدرة على الشر ما لم يثبتوه لله فكانوا مجوس هذه الامة اذ دانوا بديانة المجوس وتمسكوا بأقاويلهم ومالوا الى اضايلهم « الابانة ص ٧ ، ويظهر هنا سلاح التفكير وتهمة الافكار المستوردة على ما يحدث في عصرنا هذا .

(٢١٤) في حين يضحى أهل السنة بالعدل في سبيل المزايدة في التوحيد اثبت الفلاسفة والمعتزلة العدل في القول بالوجوب أى بالقانون الكونى الحتمى وليس بالقدرة المطلقة . واثبت المعتزلة العدل وقانون الاستحقاق . فعند النظام مثلا لا يقدر الله على خلق الجهل وسائر القنائح لان فعل

ولكن الصدام الأكبر هو الذى نشأ بين القدرة المطلقة وبين العالم الطبيعى سواء فى نهاية الزمان فى افناء العالم أو فى هذا الزمان فى تغيير قوانين الطبيعة (٢١٥) . ويكشف هذا انصدام عن صراع فعلى بين الفكر الدينى والفكر الطبيعى ، بين الفكر اللاهوتى والفكر العلمى ونفاد الفكر الطبيعى العلمى عن استقلال الطبيعة واستحالة تحول الوجود الى عدم أو العدم الى وجود فالاجسام لها طبائع مستقلة (٢١٦) . وقد تتردد بعض الآراء بين الفكر الدينى التقليدى والفكر الطبيعى العلمى الناشئ عندهما تحاول الجمع بين القدرة المطلقة وطبائع الاشياء فى وجود ثالث تظهر فيه القدرة وتغنى فيه الاشياء وهو الفناء نفسه . ويتم ذلك مرة واحدة لا على فترات لأن طبيعة انشئ لا تتجزأ ولأن فناء الكل اعظم قيمة من حيث القدرة من فناء البعض ولأنه فناء طبقاً لمبدأ وليس طبقاً لحالات فردية خاصة .

القبيح محال غير مقدور ولأنه يدل على الميل والحاجة ، وقد اتهم أهل السنة المعتزلة والفلاسفة بأنهم من الثنوية ينكرون القدرة المطلقة نظراً للصراع بين النور والظلمة وتساوى القدرتين ، وبالتالي فالله غير قادر على الشر لأن فاعل الخيرات خير وفاعل الشر شرير ، والفاعل الواحد يستحيل أن يكون كذلك . أما المجوس فقد قالوا ان الله قادر على الشر ولكنه لا يفعله لحكمة ، وردوا ما فى العالم من شرور الى اهرمن ، وبالتالي يرد مؤرخوا أهل السنة اقوال خصومهم الى اثر اجنبى لنفى ابداعهم الذاتى واثرهم الداخلى ومحاصرته بتهمة التبعية والافكار المستوردة .

(٢١٥) أجلنا موضوع بقاء الجنة والنار أو فناءهما الى موضوع المعاد فى الفصل العاشر .

(٢١٦) عند النظام ، نقلاً عن ابن الراوندى وتكذيب الخياط للرواية ، محال أن يعدم الله الاجسام بعد وجودها وان كان هو الذى أوجدها بعد عدمها . ومحال بقاء القديم وحده . ومتى استحال أن يعدم الجسم بعد وجوده استحال وجوده بعد عدمه ، الانتصار ص ٢١ — ٢٢ ، وعنده أيضاً يستحيل عدم الاجسام بعد حدوثها أى أن الله يقدر على خلق الشيء ولا يقدر على افناؤه ، الفرق ص ٧٦ ، يستحيل لئيه فناء الاجسام وعدمها فالله لا يزل الكافر فى النار ولا يدخله فيها . النار تدخل الكافر نفسها وتخلده فيها وذلك لانهم عملوا أعمالاً فصارت أجسادهم لا تمنع النار اذا حازتها فى القيامة من اجتذابها اليها بطباعها ، الانتصار ص ٩١ — ٩٢ ، ص ١٦٨ .

يشير هذا التردد بين الاطلاق والتقييد في الصفات الى بزوغ الفكر الطبيعي العلمى الناشئ من باطن الفكر الدينى التقليدى واستقلال الطبيعة حتى ولو كانت في صيغة أخرويات مشخصة عن الإرادة الإلهية وعلان توقفها . بعد أن تكمل غايتها في التاريخ . وان كان هناك اطلاق فهو اطلاق من طبيعة الشيء وليس من ارادة مشخصة خارجة عنها (٢١٧) .

ولكن تظهر الطبيعة في هذا العالم كحد للقدرة في كون الأشياء موجودة ، وأن الوجود هو القدرة . الوجود والقدرة شيء واحد ، ويعنى ذلك انها من جنسه . القدرة تحيل الوجود الى عدم والعدم الى وجود . ومادامت القدرة قد ثبتت فقد ثبت الوجود . ومادام هناك وجود فهناك قدرة . القدرة هنا ليست قوة مشخصة يرمز اليها باليد بل هو الوجود ذاته . ومن ثم لا يستحيل عليها شيء لأنها هي الشيء (٢١٨) .

وقد يتحول التمرين العقلى من الوجود العام الى الوجود الخاص الى الاجسام ويصبح التمرين هو : هل يقدر الله على خلق العرض ؟ والتمرين العقلى لا ينفى حل مشكلة موجودة بالفعل بل هو مجرد سؤال يوجهه العقل للشعور حتى يسمح للشعور بالتعبير عن عواطف التعظيم والاجلال ، وهى الصياغات العقلية لعواطف التأليه . والرد بالايجاب يسمح للشعور بتجاوز الممكن الى المستحيل ، وباستعمال طريق الاولى ،

(٢١٧) وعند أبى الجبائى وابنه هاشم اذا أراد الله أن ينفى العالم خلق عرضا لا في محل أفنى به جميع الاجسام والجواهر ، ولا يصح في قدرته أن ينفى بعض الجواهر مع بقاء بعضها وقد خلقها تفاريق ولا يقدر على افنائها ، الفرق ص ١٨٤ ، وعند أبى هاشم لا يقدر أن ينفى من العالم ذرة مع بقاء السموات والارض . فالاجسام لا تنفى بفناء يخلقه لا في محل يكون ضد جميع الاجسام لانه لا يختص ببعض الجواهر دون بعض اذ ليس هو قائم بشيء منها فاذا كان ضدا لها نفاهها كلها ، يقدر على فناء الجبهة لا البعض ، الفرق ص ١٩٧ ، وعند معمر فناء كل فان فعل له بطبعه ، الفرق ص ١٥١ — ١٥٢ .

(٢١٨) كان ابن النجرانى يقول : لا أقول مقدورا في الحقيقة لانه كان يحيل القدرة على الوجود . كما أنه لا معلوم الا موجود ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٩ .

وهو الاستدلال المنطقي الذي يعبر عن عواطف التأليه . وهو الموقف التقليدي الشائع ، موقف الأشاعرة وأهل السنة يشاركهم فيه بعض المعتزلة (٢١٩) . أما الرد بالنفي فهو اثبات لطبائع الأشياء المستقلة حتى ولو كانت أعراضا . فالاعراض مع طبائع الأجسام (٢٢٠) . وقد لا يكون النفي نفيا للقدرة وحطة في التنزيه بل هو تصور علمي للتنزيه يستبعد التشخيص ويعيد الاستقلال للأشياء . وماذا في القدرة على خلق العرض من تنزيه ؟ ليس فيها الا من اثبات لقدرة تفعل ما هو جدير بها وما ليس بجدير كالقدرة المسيطرة التي تفعل كل شيء كبيرا كان أم صغيرا في حين

(٢١٩) عند جمهور المعتزلة الله خالق الأجسام والاعراض كالحركات والسكون ، مقالات ج ١ ، ص ٢٥٠ — ٢٥١ ، ج ٢ ، ص ٢٠٤ : الفرق ص ١١٥ — ١١٦ ، وعند بعض المعتزلة الأجسام والألوان والطعوم والروائح وسائر أجناس الاعراض مقدورة له وامتنعوا عن وصفه بالقدرة على مقدورات غيره ، الفرق ص ٢٢٠ ، مقالات ج ١ ، ص ٢٥٠ — ٢٥١ ، وقال الكعبي أن المعتزلة اجتمعت على أنه خالق الأجسام والاعراض ، وأنه خلق كل ما خلقه لا عن شيء . . . وهذا غلط منه على أصحابه . فالأصم من المعتزلة ينفي الاعراض كلها ، وأن معمر يرى أن الله لم يخلق شيئا من الاعراض ، وأن ثمامة يرى أن الاعراض المتولدة لا فاعل لها : الفرق ص ١١٥ ، بل أن بعض أهل الحق تعبيرا عن التنزيه وصفوا بتقديم بالقدرة على انشاء الحركة وليس بالقدرة على التحرك ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٠٤ .

(٢٢٠) أن أكبر ممثل لتيار الطبائعيين هو معمر بن عباد . فأنله خالق الجواهر فحسب ، والاعراض من فعل الجواهر بطبائعها . فهو لم يخلق شيئا من الاعراض من لون أو طعم أو رائحة أو حياة أو موت أو سمع أو بصر أو صفات الأجسام . خلق الله الأجسام وحدثت الاعراض من فعل الأجسام بطبيعتها . فناء الأجسام فعل للجسم بطبيعته ، وصلاح الزرع أو فساده بفعل الجسم بطبيعته ، الفرق ص ١٥١ — ١٥٢ ، وعنده أن الأجسام كانت مخلوقة له قبل خلقها ، والاعراض ليست مخلوقة ولا مقدورة ، الفرق ص ٢٢٠ ، ليس لله في الاعراض من صنع ولا تقدير . قدر الله على خلق الأجسام ولم يخلق شيئا من الاعراض ولا قدرة عليها ، الأصول ص ٩٤ ، وعنده الاعراض لا نهاية لها ، والحوادث لا نهاية لها : الله لم يخلق شيئا غير الأجسام . فلما الاعراض فأنها من اختراعات الأجسام أما طبعا كالنار التي تحدث الاحراق والشمس الحرارة والقمر الظلمة وأما اختيارا كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ، الملل ج ١ ، ص ٩٩ — ١٠٠ .

ان جلالة القدرة وعظمتها لا تفعل الا ما لا يقدر غيرها على فعله . والعظيم هو الذى يتعفف عن فعل صفات الامور . تستخدم الموضوعات الطبيعية اذن لاثبات القدرة ليس فقط في خلق الجواهر بل ايضا في خلق الاعراض . ويصارع الفكر العلمى الطبيعى في جعل الاعراض حالة بالجواهر وبالتالي ينكر خلق الاعراض . والقضية هي : أيهما أولى بالدفاع ، قدرة الله المطلقة مع انكار كل قدرة أخرى أم استقلال الطبيعة وحركة الاجسام وقوانينها ؟ (٢٢١) .

فإذا كان التمرين العقلى ، وهو القدرة على خلق العرض يسمح للشعور بالتعبير عن القدرة على الممكن فان التمرين العقلى الثانى : هل يقدر الله على خلق جواهر لا اعراض فيها؟ يعطى للشعور فرصة اكبر لتجاوز المستحيل وذلك لان الجواهر لها اعراض ، والاعراض لا توجد الا في جواهر . ولكن القدرة العظمى تستطيع خلق جواهر بلا اعراض وان تتحكم في طبائع الاشياء وتتحداهما على عكس الانسان الذى لا يستطيع خلق جواهر بلا اعراض حين تخضع قدرته لطبائع الاشياء وقوانين الطبيعة . فالرد بالإيجاب يسمح للشعور بالتعبير عن عظمة القدرة وجلالها حتى ولو كان في هذا التعظيم القضاء على العالم كله في حين أن الرد بالنفى اثبات لطبائع الاشياء وقوانين الطبيعة ، وتصور علمى للتنزيه وقضاء على تشخيص القدرة (٢٢٢) .

(٢٢١) يتهم اهل السنة معمر اتهامات اقناعية خطابية مثل . وقد يكون العرض اقوى من الله الخالق للاجسام المحصورة ، فالعرض يشارك في صفة الازلية ، الفرق ص ١٥٣ — ١٥٤ ، يلزمه من هذا الاصل أن يكون كل حيوان أقدر من ربه لأن الواحد منا يقدر على أنواع لا نهاية لها من الاعراض والله لا يقدر الا على الاجسام فحسب . فالتقدير على اجناس مختلفة ينبغي أن يكون أقدر ممن لا يقدر الا على جنس واحد ، الاصول ص ٩٤ ، يلزمه ألا يكون هناك فعل لله أصلا ، ويتهم ابن حزم بذلك أيضا وبأنه ما دام ينكر الصفات الازلية لأنه معتزلى ولا قال بخلق الاعراض فلا يكون لله كلام يتكلم به ، وبالتالي لا يكون لله أمر ولا نهى ، وبالتالي لا تكون هناك شريعة أصلا . « فأبى مذهبه الى خزي عظيم » ، الملل ج ١ ، ص ٩٩ — ١٠٠ .

(٢٢٢) الرد بالإيجاب عند صالح وأبى الحسين ، وبالنفى عند عامة اهل النظر ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٢٣ — ٢٢٤ .

ثم يأتى تمرين ثالث يسأل عن قلب الاجسام من جوهر الى عرض ومن عرض الى جوهر فى صيغة : هل يقدر الله على قلب الاجسام اعراضا والاعراض اجساما ؟ والفالية من السؤال السماح للشعور بالتعبير عن عواطف التعظيم والاجلال طبقا لاستدلال شعورى على النحو الآتى : بما أن الانسان لا يقدر على قلب الاجسام اعراضا والاعراض اجساما بل انه لا يقدر على مجرد تغيير الجواهر الى جواهر مثلها أو الاعراض الى اعراض مثلها يكون المؤله الشخص اذن هو وحده القادر على ما لم يقدر عليه الانسان فيستطيع أن يقلب الاجسام اعراضا والاعراض اجساما . ويتعبّر آخر بما أن الانسان لا يقدر على تغيير قوانين الطبيعة فان المؤله الشخص اذن يكون هو وحده القادر على ذلك . ومن ثم يفى الرد بالاجاب بهذا الغرض ، فى حين يكون الرد بالنفى اثباتا للنظرة العلمية واستقلال الطبيعة وانتظام قوانينها وكان القدرة لا تثبت الا على حساب العالم وأن استقلال الطبيعة لا يثبت الا على حساب القدرة . ويكون المكسب والخسارة هو : أين موقف الانسان وموقعه فى العالم ؟ هل هو مدافع عن حق الله أم مدافع عن حقه كائنات وعن استقلال قوانين الطبيعة ووجوده فى عالم يحكمه قانون ، وبالتالي ينشأ العلم ويتأسس النظام ؟ (٢٢٣) . ويمكن التوفيق بين الواقفين عن طريق التمييز بين نوعين من الموجودات الاول يحدث فى ذات المؤله ، وهو يدخل تحت قدرته ، والثانى يحدث فى العالم الخارجى وهو لا يدخل تحت قدرته بل يسير طبقا لطبائع الاشياء . بل أن الخلق نفسه لم يتم بالقدرة الشخصية للتاليه بل بالكلام وحده أى بالفكر وليس بالارادة ، بالمعنى وليس بالقوة ، بالعقل وليس باليد (٢٢٤) .

(٢٢٣) عند بعض المتكلمين الاجسام على ما هى عليه ولكن الله قادر على فكها ، فالجسم اخلاط . وعند البعض الآخر القلب ابطال للاعراض والاعراض قائمة ، مقالات ج ٢ ، ص ٢١٨ — ٢١٩ .

(٢٢٤) هذا هو موقف ابن كرام . لا يقدر الله الا على الحوادث التى تحدث فى ذاته من ارادته واقواله وادراكاته وعلاقاته . فأما المخلوقات من اجسام العالم واعراضها فليس فيها شيء مقدر له . ولم يكن قادرا على شيء منها مع كونها مخلوقة . وانما خلق كل مخلوق من العالم بقوله « كن » لا بقدرته ، الفرق ص ٢٢٠ ، الاصول ص ٩٤ .

ثم يأتي تمرين رابع ليعطى نفس الفرصة للشعور كى يعبر عن عاطفة التأليه وهو : هل يقدر الله على صيرورة الجسم جزءا لا يتجزأ ؟ ويقدم الذهن قسمته المنطقية ، الكل والجزء ، ثم يسقطها على الاجسام فنصبح الجسم كلا يتكون من اجزاء لا تتجزأ . ويكون التمرين : هل يمكن تحويل الكل الى جزء ؟ وبما انها استحالة منطقية وطبيعية عند الانسان فان المؤله المشخص يكون هو وحده القادر على تجاوز هذه الاستحالة وتحويلها الى امكانية بالقدرة المنظمة . فالرد بالايجاب يسمح للشعور بالتعبير عن عواطف التأليه في هذه القسمة المنطقية التى تقدمها الذهن واسقطها على الطبيعة (٢٢٥) . ويكون الرد بالنفى هو التزام بالنظرة العلمية والتمييز بين عواطف التأليه التى يمكن التعبير عنها فى صياغات عقلية علمية لا تمسها استقلال الطبيعة وحتمية قوانينها وبين القسمة المنطقية التى يقدمها الذهن تعبيرا عن عواطف التعظيم والاجلال .

وقد يثار نفس السؤال عن طريق ادخال القدرة الانسانية ، وبإتالى يقدر الله فى العالم ويفعل فى الاجسام والاعراض من خلال قدرة الانسان ، هدمها وقضاء عليها حتى لا تقوى ان تصمد أمامها الطبيعة ولا ان يقف فى مواجهتها الانسان . وصيغة السؤال : هل يوصف البارى بالقدرة على ان يقدر خلقه على الحياة أم لا ؟ وعلى فعل الاجسام أم لا ؟ هل يقدر الله ان يخلق قدرة لاحد على فعل الحياة والموت أم لا يوصف بالقدرة على ذلك ؟ هل يقدر الله ان يخلق قدرة لاحد على شئ أم لا يوصف بالقدرة على ذلك ؟ وفى مقابل الايجاب الذى يمثل القدرة المطلقة الشاملة (٢٢٦) هناك النفى النسبى عن طريق

(٢٢٥) هذا هو موقف النظام ومن أنكر الجزء الذى لا يتجزأ ، مقالات ج ٢ ، ص ٢١٩ .

(٢٢٦) جوز غلاة الروافض أن يقدر البارى عباده على فعل الاجسام والالوان والطعوم والاراييح والحركات والالوان وسائر الامعال ، مقالات ج ٢ ، ص ٥٩ ، وشاركهم فى ذلك أكثر المعتزلة بأن الله قد أقدر العباد على أن يفعلوا فى غير حيزهم ، مقالات ج ٢ ، ص ٢١٧ ، كما أنه رأى عامة أهل الاسلام بأن الله أقدر العباد وأحياهم وأنه لا يقدر احدا الا بأن

نفى الاقتدار من الاجسام واثباته في الاعراض أو اثباته في بعض الاعراض ونفيه في البعض الآخر (٢٢٧) . وهناك النفي المطلق في الاجسام والاعراض معا تأكيدا لقدرة الانسان ودفاعا عن استقلال الطبيعة (٢٢٨) . ولما كان موضوع القدرة كأقذار داخلا في موضوع الكسب فقد جعل البعض الانسان قادرا على الكسب عاجزا عن الخلق وان المقدور على كسبه هو المحجوز عن خلقه (٢٢٩) . ويفضل البعض الآخر الغاء المشكلة كلها ، فلا يوصف

يخلق له القدرة ولا يكون حيا الا بأن يخلق له الحياة ، مقالات ج ٢ ، ص ٢١٦ ، ولا فرق أن يقال في ذلك بين أن الله أقدرهم على الخلق أو أعجزهم عنه فقد قال بعض المتكلمين أن العباد قد أعجزهم الله عن ذلك لأعيانهم ، مقالات ج ٢ ، ص ٢١٨ .

(٢٢٧) عند الصالحى لا يوصف البارى بالقدرة على أن يقدر عباده على فعل الاجسام ولكنه قادر على أن يقدرهم على فعل الاعراض من الحياة والموت والعلم والقدرة وسائر أجناس الاعراض ، مقالات ج ٢ ، ص ٥٩ — ٦٠ ، ص ٢١٧ ، وعند النظام لا عرض الا والبارى جائز أن يقدر عليه ما هو من جنسه ولا عرض عند هؤلاء الا الحركة . فلما الألوان والاراييح والبرودة والاصوات فانهم أحالوا أن يقدر الله عباده عليها لأنها أجسام عندهم وليس بجائز أن يقدر الخلق الا على الحركات ، مقالات ج ٢ ، ص ٦٠ ، ص ٢١٧ ، أما عند بشر فان البارى قادر على أن يقدر عباده على الألوان والطعوم والاراييح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والادراك ، قد أقدرهم الله على ذلك . فلما القدرة على الحياة والموت فليس يجوز أن يقدرهم على شيء من ذلك ، مقالات ج ٢ ، ص ٦٠ ، ص ٢١٧ ، ويشاركه أبو الهذيل والجبائى ، فالحياة والموت وسائر الاعراض لا يوصف البارى عندهما بالقدرة على الاقتدار عليها مثل اللون والطعم والرائحة والبرودة ، والعجز والقدرة ، وكل عرض لا يجوز أن يفعل الانسان ولا يعرف كيفيته ، مقالات ج ٢ ، ص ٢١٧ ، أما الحركات والسكون والاصوات والآلام وسائر ما يعرفون كيفيته فيجوز الاقتدار عليه عند أبى الهذيل ، مقالات ج ٢ ، ص ٦٠ .

(٢٢٨) عند النظام والأصم لا يوصف الله بالقدرة أن يخلق قدرة غير القادر وحياة غير الحى ، مقالات ج ٢ ، ص ٢١٦ ، وعند معمر لا يوصف الله بالقدرة على أن يخلق قدرة لاحد . وما خلق لاحد قدرة على موت ولا حياة ولا يجوز ذلك ، مقالات ج ٢ ، ص ٢١٥ — ٢١٦ .

(٢٢٩) هذا هو موقف النجار ، مقالات ج ٢ ، ص ٢١٨ .

الإنسان لا بالقدرة ولا بالعجز لا على الكسب ولا على الخلق ورفض
التبرين العقلى نظرا لما يقدمه من متاهات لا تسمح الا بالتعبير عن عواطف
التأليه تعظيمها للمؤله وتحقيرا للطبيعة وتعجيزا للإنسان (٢٣٠) .

وقد يضاف الى القدرة صفة أخرى تابعة لها أو مستقلة عنها
وهى صفة الخلق أو التكوين فتكون الصفات ثمان . رباعى ورباعى .
والحقيقة أنها صفة اضافية لان القدرة صفة مؤثرة على سبيل الصحة
وصفة الخلق أو التخليق مؤثر أيضا على سبيل الصحة ومن ثم لا فرق
بين الصفتين . أما التكوين فانه ليس صفة مستقلة بل داخل فى القدرة
أو فى الارادة لان التكوين تخصيص مثلها (٢٣١) .

والحقيقة أن اللفظ فى أصل الوحى يشير الى الفعل والموصوف
ولا يشير الى الصفة مما يدل على أن القدرة فعل أو فاعل ولكنها ليست

(٢٣٠) قال البعض لا نقول ان الله أعجزنا عن الخلق ولا نقول أقدرنا
عليه لاستحالة ذلك وان كنا قادرين على الكسب كما أن الحركة التى يقدر
البارى عليها لا يوصف بالقدرة على أن يحطها الله فى نفسه ولا بالعجز ،
مقالات ج ٢ ، ص ٢٢٨ ، وقال بعضهم لا يوصفون بالقدرة على ذلك
ولا بالعجز عنه لاستحالاته ، مقالات ج ٢ ، ص ٢١٨ .

(٢٣١) النهاية ص ١٠٥ — ١٠٧ ، يثبت بعض فقهاء ما وراء النهر
أن صفة التخليق غير صفة القدرة وينفيها الاكثرون ، المعالم ص ٥٠ —
٥٢ ، وقد أثبت التكوين بعض الحنفية صفة قديمة تغاير القدرة .
أن كان المراد بها نفس مؤثرية القدرة فهى صفة نسبية فيلزم من حدوث
الكون حدوث التكوين . وان كان المراد بها صفة مؤثرة فهى عين القدرة ،
التحقيق ص ٩٥ — ٩٧ ، أثبتتها الحنفية بقولهم القدرة أثرها الصحة
والصحة لا تستلزم الكون ، المحصل ص ٣٥ ، التكوين صفة أزلية هى
تكوينية العالم ، ولكل جزء من أجزائه لا فى الازل بل فى الوقت . وجوده
على حسب علمه وارادته وهو غير المكون ، النسفية ص ٨٦ — ٩٠ ،
قالت الحنفية التكوين صفة قديمة تغاير القدرة فان متعلق القدرة قد لا يوجب
أصلا بخلاف متعلق التكوين . القدرة متعلقة بإمكان الشئ والتكوين
بوجوده ، الطوالع ص ١٨٤ ، وقد زانت الماتريدية فى صفات المعانى
صفة ثامنة سموها التكوين بالرغم من اعتراض الأشاعرة وسؤالهم عن
فائدة التكوين بعد القدرة ، الكفاية ص ٥٩ ، وذلك لأن حى عالم قادر
شروط للخلق ، الانصاف ص ٣٦ وبالتالى فى الثلاثى ما يكفى عن إضافة
صفة ليكون الرباعى .

اسم فعل مستقل عن الفعل والفاعل . ولا تعنى فقط القدرة بل تعنى ايضا التقدير وحسن الادراك وميزان الامور والتخطيط والاعتدال فى انفسب ، بما يدل على أن القدرة ليست فقط قوة مشخصة خارج الطبيعة بل انها تقدير فى الطبيعة وتقدير من الانسان للطبيعة (٢٣٢) .

٤ — الحياة . هى ثالث صفة فى الثلاثى بعد استقرار نسق الصفات وان اضطرب مكانها فى البداية بين الثلاثى والرابعى (٢٣٣) . وقد لا تظهر الحياة عنى الاطلاق لانه لم تكن هناك مخاطر عليها (٢٣٤) . وقد لا تظهر الا فى عبارة يختتم بها السمع والبصر (الادراكات) فى أمر الرابعى والسباعى معا (٢٣٥) . وقد تظهر فى الثلاثى بعد القدرة والعلم (٢٣٦) . ولكن الغالب ظهورها نظرا لاهميتها غير المتوقعة فى أول السباعى والثلاثى معا (٢٣٧) .

ويجمع القدماء على أن الحياة شرط العلم أو شرط العلم والقدرة معا . فلا يوجد عالم الا حى ولا يوجد عالم قادر الا كان حيا ، وأحيانا

(٢٣٢) ظهر لفظ « قدر » ومشتقاته فى أصل الوحى ١٣٢ مرة منها بمعنى قدر أى قتر ١٣ مرة ، قدر بمعنى خطط حوالى ١٣ ، أو بمعنى نلن أو حسب ٣ مرات ، وقدر بمعنى الميزان والنسبة ومنها المقدار والتقدير حوالى ١٢ مرة . ولكن الاستعمال الاغلب بمعنى القدرة حوالى ٦٥ مرة كان فى صيغة الصفة قادر فى المفرد ٧ مرات أو الجمع ٧ مرات أو التقدير حوالى ٤٥ مرة أو المقتدر مفردا أو جمعا حوالى ٤ مرات . ولكن لا يوجد صفة القدرة كصيغة أو كصفة مما يدل على أن القدرة صفة لموصوف أو فعل لفاعل وليست صفة أو معنى مستقلا عن الفعل والفاعل .

(٢٣٣) تظهر الحياة مع الرابعى بعد السمع والبصر والارادة وقبل الكلام ، الاصول ص ١٠٥ — ١٠٦ ، كما تظهر بعد السمع والبصر والقدم وهما بعد العلم باسقاط القدرة ، الفصل ج ٢ ، ص ١٣٨ ، أو كرايع صفة فى الثلاثى بعد القدرة والارادة والعلم ، الكفاية ص ٥٠ .

(٢٣٤) هذا هو الموقف فى الابانة .

(٢٣٥) الغاية ص ٣٣ ، الحصون ص ٢٢ .

(٢٣٦) التحقيق ص ٦٧ — ٦٨ .

(٢٣٧) الانصاف ص ٣٥ ، التمهيد ص ٤٧ ، الرسالة ص ٣٣ .

تمتد الحياة فتصبح شرطا للرباعى أيضا . فالحياة شرط الادراك كالسمع والبصر . وقد يوجد الشرط دون المشروط ولكن لا يمكن وجود المشروط دون الشرط (٢٣٨) . يستحيل وجود الفعل من موات ، ومادام الله فاعل الاشياء وجب أن يكون حيا . ولما ثبت بالدليل على أن البارى صانع قادر فاعل ، وصح الفعل وقوعه من الميت فان وقوعه من الحى أولى . الحى هنا من يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره ، العالم بجميع المعلومات القادر على جميع المقدورات . ويمكن تأسيس هذا الدليل على اساس الاحصاء والملاحظة والسبر والتقسيم . وذلك فى الحقيقة هو قياس الغائب على الشاهد بدليل استعمال التشبيه بالحياة الانسانية فى عبارة « الواحد منا » ، وقد تستعمل بعض الادلة النقلية لاثبات الحياة ولاثبات أن الله حى (٢٣٩) .

ولكن ماذا تعنى الحياة ؟ نظرا لارتباط العلم والقدرة والحياة فقد تفيد الصفات الثلاث معانى بعضها البعض مما يدل على الوحدة بينها . كما تفيد كل صفة معناها على حدة مما يشير الى التفايير بينها (٢٤٠) . وقد لا ينطبق ذلك على الثلاثى وحده بل ينطبق أيضا على

(٢٣٨) الحياة صفة تصح أن قامت به الادراك كالعلم والسمع والبصر أى يصح أن يتصف بذلك . ولا يلزم من الحياة الانصاف بالادراك بالفعل ، وهى لا تتعلق بشئ موجود أو معدوم ، الكفاية ص ٥٠ ، الانصاف ص ٣ ، ص ٢٥ ، التمهيد ص ٤٧ ، الفصل ج ٢ ، ص ١٣٨ ، اللمع ص ٢٥ ، الارشاد ص ٦٣ ، المسائل ص ٣١٤ ، المحصل ص ١٢١ ، المعالم ص ٤٤ ، الشرح ص ١٦٠ — ١٦٧ .

(٢٣٩) وذلك مثل « الحى القيوم » ، « وتوكل على الحى الذى لا يموت » ، المسائل ص ٣٦٤ .

(٢٤٠) عند أبى الهذيل تعنى الله عالم أنه قادر وتعنى أنه حى أنه قادر ، مقالات ج ٢ ، ص ١٥٨ ، وعند الحسين محمد بن مسلم الصالحى تعنى البارى شئ لا كالأشياء أنه قادر لا كالمقادير ، وتعنى حى لا كالأحياء أنه عالم لا كالعلماء ، فالصفات معانيها واحدة مثل اقبل وهلم ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٨ — ١٦٩ ، وأجاز الصالحى من المعتزلة كون ما ليس بحى عالما قادرا مريدا فلا يكون له على هذا الاصل أن الصانع حى ، الاصول ص ١٠٥ ، العلم والقدرة دون الحياة هى أقرب الى صفات الحاسب الآلى

السميع والبصير من الرباعى لما كانا طريقين للعلم ومظهرين للحياة . وقد
 بنى اثبات الثلاث اثبات الذات نظرا لتوحيد بين الذات والصفات (٢٤١) .
 ومع ذلك قد يفرض البعض تساؤل المعانى بين الصفات الثلاث (٢٤٢)
 ولكن بالاضافة الى التصريف بالشروط (٢٤٣) أو التعريف بالذات هناك
 عدة تعريفات أخرى تتراوح بين الصفة الازلية والوظيفة العضوية .
 فالحياة صفة قديمة ازلية تطلق عليها الاحكام العامة الثلاثة للصفات .
 وقد تكون استحالة الضد أى الموت نظرا لان الصفات هى قلب للاضداد .
 وقد تكون الحياة اعتدال الازاج الندوى أو قوة تنبع من ذلك الاعتدال .
 على أية حال الحياة شعور بديهي ، كمال يستتبع العلم والارادة وكل
 مظاهر الحياة . والحياة كصفة ازلية هى حياة المطلق بلا مادة أو مضادة
 لحياة المادة ، فهى الحياة الخالصة الطاهرة . وهو قلب للوضع الانسانى .
 فيها ان الحياة الانسانية ملازمة للمادة ، حياة البدن ، فلاشرف ان تكون
 حياة التالية منزهة عن البدن (٢٤٤) . وقد نشأ من هذا التصور للروح

منها الى صفات الله ، وعند البغداديين وعلى رأسهم الاسكافى تعنى حى
 أنه قادر ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٥ ، وعند بعض البغداديين لا يعنى الله
 عالم الله قادر أو الله حى بل الله حى تعنى أنه قادر وأنه سميع بمعنى
 أنه عالم بالمسوعات وأنه بصير تعنى أنه عالم بالمبصرات ، مقالات
 ج ١ ، ص ٢٢٩ .

(٢٤١) عند الجبائى تعنى حى عالم قادر اثبات ذاته ، مقالات ج ١ ،
 ص ١٨٥ .

(٢٤٢) ينكر عباد أن يكون معنى عالم أنه قادر أو أن يكون معنى قادر
 أنه حى ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٦ ، ج ٢ ، ص ١٦٦ ، وعند المعتزلة
 البصريين لا تعنى الله حى أنه قادر ، مقالات ج ١ ، ص ١٣٥ .

(٢٤٣) هذا هو رأى جمهور الفلاسفة ومن المعتزلة أبى الحسن البصرى .
 المحصل ص ١٢١ ، الحصون ص ٢٢ ، الطوالع ص ١٧٩ ، المواقف
 ص ٢٩٠ ، الرسالة ص ٣٣ — ٣٤ ، التحقيق ص ٦٧ — ٦٨ .

(٢٤٤) عند أهل السنة ، حياة الاله بلا روح ولا اغتذاء ، والارواح
 مخلوقة خلاف النصارى وقولهم بقمم الاب والابن والروح ، الفرق ص
 ٣٣٦ — ٣٣٧ ، قال الاصحاب ان حياته صفة ازلية قائمة من غير روح
 =

الظاهرة سلوك متطهر يقوم أيضا على قسمة الحياة الى روح ومادة ، واعتبار المادة أقل شرفا وأسط مرتبة من الروح وما يترتب على ذلك من مخاطر الازدواجية والنفاق والخلط في السلوك الانساني ، الفردى والجماعى (٢٤٥) .

لم يتعرض القدماء كثيرا لهذه الصفة الثالثة وهى الحياة مع انها النصفة التى تستطيع أن تكشف الانسان من حيث هو حياة كما كشف العلم عن تغير الواقع وتكيف العلم طبقا له وكما كشفت القدرة عن طبائع الاشياء وعن الحرية الانسانية . لم يذكر القدماء الا إن البارى حى لانه يفعل فلا فعل بدون حياة . الحياة حياة الفعل ، والفعل فعل الحياة (٢٤٦) . وبما أننا لا نحيا ، وليس لدينا شعور بالحياة فلم نهتم بتفصيل هذه الصفة كما فعلنا فى العلم والقدرة لاثبات أن الله عالم بكل شئ يعلم خائنة الاعين وما تخفى الصدور لاعطاء تصور تهتله السلطة لاحكام سيطرتها . ومع ذلك أن لم يعبر جيلنا عن الحياة فى صياغة عقلية تقوم على تحليل الواقع فانه يعبر عن نفسه بأسلوب التهكم والسخرية كنوع من التفرج السرى عن الهم أو فى التعبيرات الرمزية فى الادب والصحافة

=

ولا غذاء ولا تنفس . والحياة عند أكثر الاصحاب غير الروح لان الحياة صفة والارواح اجسام ، والله حياة هى صفة أزلية وليست له روح . فأما الارواح المنسوبة اليه فى القرآن فهي من خلقه كعيسى وجبرائيل والملاك الذى يقوم فى القيامة صفا واحدا . وأرواح الحيوانات اجسام . ولو أمر الله جسما بلا روح جاز (ولا يجوز ذلك فى الحياة) . والحياة المحدثه جنس واحد ، وكل قائم بنفسه يصح قيام الحياة به . وعند القدرية ، لا يصح وجود الحياة الا فى بنية مخصوصة . وإذا ثبت أن الله حى وأن له حياة أزلية فحياته باقية لا يعقبها موت ولا ضد من تضداد الحياة كما أن القدرة الازلية لا يعقبها عجز وكذلك فى سائر الصفات الازلية ، الاصول ص ١٠٥ — ١٠٦ .

(٢٤٥) انظر مثالنا « التفكير الدينى وادواجية الشخصية » فى قضايا معاصرة ج ١ .

(٢٤٦) يقول الغزالي « والنظر فى صفة الحياة لا يطول » ، الاقتصار ص ٥٤ .

من أجل رغب الغطاء عن الحياة المانع لها من الصباغات العقلية الصحيحة أو في خطاب الزعيم الذى يهدف الى تخفيف حدة الازمة نفسيا أو باعطاء الوعود أو بإظهار بطولة ابن البلد والفروسية القديمة أو التحول الى المنظمات السرية من أجل تحويل المشكلة من الكبت النظرى الى التفريج العملى أو عدم الوعى بها على الإطلاق ، وحصر الحياة فى البحث عن لقمة العيش للمحافظة على الحياة العضوية أو باستغلال الازمات للكاسب الشخصية وللحصول على المناصب والرزق الوفير أو تعميقها وتبريرها ونوئها لصالح السلطة بالتستر وراء الحكم وهو فى الحقيقة وضع للعلم فى سوق السلطة أو هروبا الى حلقات الذكر والطرق الصوفية أو فى حلقات الحشيش وجلسات المرح . أما فى أصل الوعى فالحياة هى الحياة الدنيا ، حياة الناس . الحياة امتحان واختبار وعمل ، قانونها الاضداد ، اخراج الحياة من الموت واماوت من الحياة . وهى فعل لله لاهياء الارض والبلاد والعظام والنفس والناس ولم تستعمل كصفة له . الحياة فعل لفاعل أكثر منها صفة مستقلة له (٢٤٧) .

٥ — السمع والبصر : وهما أول صفتين فى الرباعى ، يأتيان معا

(٢٤٧) ذكر لفظ الحياة فى القرآن ومشتقاته ١٦٠ مرة منها بمعنى التحية ١٠ مرات ، وبمعنى الاستحياء ٦ مرات ، وكاسم علم « يحيى » نبيا ٥ مرات ، والحيوان مرة واحدة ، والحية مرة واحدة . وتظهر كفعل ٦٤ مرة وكصفة مفردة حى ١٩ مرة وجمع ٥ مرات وكاسم حياة ٧٦ مرة ومحيا مرتين وكاسم فعل محيى مرتين . وقد استعمل اسم حياة بمعنى الحياة الدنيا فى كل المرات وليس كصفة لله . أما صفة حى فقد استعملت ٥ مرات لله فقط مثل « الله لا اله الا هو الحى القيوم » (٢ : ٢٥٥) ، (٣ : ٢) ، « وعنت الوجوه للحى القيوم » (٢٠ : ١١١) ، « وتوكل على الحى الذى لا يموت » (٢٥ : ٥٨) ، « هو الحى لا اله الا هو » (١ : ٤) ، (٦٥ : ١) ، والمرات الأربع عشرة الباقية للانسان الحى وليس للاله الحى بفعل الله . وقد استعمل فعل يحيى ، وأحيا لله حوالى خمسين مرة . فالله يحيى والانسان يحيا . وصيغة الجمع أحياء كلها للانسان (٥ مرات) . أما فعل الحياة فيشارك فيه الانسان مع الله . فالمسيح يحيى الموتى بأذن الله (٣ : ٤٩) ، وفرعون يقتل الأبناء ويستحيى النساء (٥ مرات) ، والانسان يبعث حيا (٥ مرات) ، والشهداء أحياء (٥ مرات) .

باستمرار في هذا الترتيب بداية بالسمع وثنية بالبصر . وهما أقل ظهورا من الإرادة والكلام كما أن الحياة أقل ظهورا في الثلاثي من العلم والقدرة . وكلاهما يدخلان على أنهما من الاثرآكات . لذلك لا يظهران كصفتين مستقلتين بل يظهران مع العلم في اثباته ومع اثبات أوصاف الصانع وعلى أنهما مظهران للحياة (٢٤٨) . يظهران في اثبات صفات التشبيه عرضا وضد نفاتها بإرجاعها الى العلم (٢٤٩) . وقد تداخلت الصفتان في الثلاثي . فعندما تنتقل الإرادة الى الثلاثي يظهر البصر كثنائي صفة في الثلاثي : الكلام ، البصر ، السمع (٢٥٠) . وعندما يصير الرباعي ثلاثيا بعد ادخال الإرادة بعد القدرة في الثلاثي يبقى السمع والبصر والكلام (٢٥١) . ويظهر السمع والبصر مع التقديم بعد العلم وقبل الحياة ، وأهمها اثبات الصفات أو نفيها قبل قدمها أو حدوثها (٢٥٢) . فإذا ما استقل الثلاثي فإن السمع والبصر يظهران اما آخر الرباعي واما في وسطه واما في أوله (٢٥٣) . وقد لا يفترق السمع والبصر عن باقى الاسماء (٢٥٤) .

ويثبت السمع والبصر بالنقل وبالعقل . والنقل ليس حجة يقينية كالعقل لأنه معارض بنقل معارض ، ويمكن تأويله على نحو مجازى .

(٢٤٨) اللع ص ٢٥ .

(٢٤٩) الابانة ص ٣٥ .

(٢٥٠) السمع ، والبصر ، والكلام (بعد الإرادة والقدرة والعلم ، الحصون ص ٢٠ .

(٢٥١) الكفاية ص ٥٢ — ٥٤ .

(٢٥٢) الفصل ج ٢ ، ص ١٢٨ — ١٣٨ .

(٢٥٣) في الآخر في النظامية ص ٢٢ — ٢٣ ، النهاية ص ٣٤١ — ٣٥٥ ، الفاية ص ١٢١ — ١٣٣ ، وفي الوسط في الإرشاد ص ٧٢ — ٧٦ ، الاقتصاد ص ٥٨ — ٦٠ ، المسائل ص ٣٦٤ — ٣٦٥ ، الطوالع ص ٨٢ ، المحصل ص ١٢٣ — ١٢٤ ، المواقف ص ٢٩٢ — ٢٩٣ ، المعالم ص ٤٥ — ٤٧ ، الملل ج ١ ، ص ١٢٣ .

(٢٥٤) يتحدث ابن حزم عن السميع والبصر كما يتحدث عن الغفور العزيز القديم الرحيم في مقابل الخلاق الرزاق . الاولى قديمة ، والثانية حادثة ، الفصل ج ٢ ، ص ١٣٠ — ١٣٢ .

والعقل هو أن الله حي ، ومن صفات الحي السمع والبصر . الحي لا يكون الا متكلماً سميعاً بصيراً (٢٥٥) .

وقد تراوح تعريف السمع والبصر كذلك بين الصفة الأزلية القديمة القائمة بالذات أو الوظيفة الإدراكية العضوية الصرفة . فالسمع صفة واحدة أزلية قائمة بذاته يسمع بها جميع المسموعات من الاصوات والكلام وكذلك البصر صفة واحدة أزلية يبصر بها جميع المبصرات (٢٥٦) . ولكن السمع والبصر أيضاً ليسا صفتين مستقلتين عن العلم بل وسيلتان للعلم أي ادراكا . فهو مدرك للمسموعات والمبصرات والادراك لا يزيد على العلم ، بل هو العلم الحسي التجريبي . يرجع السمع والبصر الى الادراك قبل أن يصبح علماً نظرياً أو استدلالياً . هما ادراكا قبل العلم يتعلقان بالمدركات الخاصة بكل واحد بشرط الوجود . فهما قبل العلم كادراك وبعد العلم كنظر (٢٥٧) فالادراكات من قبيل العلوم . صحيح أنه

(٢٥٥) وذلك مثل « وهو السميع البصير » ، « انه بكل شيء بصير » ، « انه سميع بصير » ، « اننى معكبا أسمع وأرى » ، « قد سمع الله قول التى تجادلن فى زوجها » ، « أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم » ، « ان الله سميع بصير » . الخ . الرسالة ص ٤٧ — ٤٨ ، الفصل ج ٢ ، ص ١٢٨ — ١٣٠ ، المحصل ص ١٢٣ — ١٢٤ ، الارشاد ص ٧٢ — ٧٤ .

(٢٥٦) هذا هو موقف الاشاعرة بوجه عام . ويفرق المتأخرون فى تعلق الصفة بين تعلق خلوصى قديم وتعلق تنجيزى بعد وجودها ، الكفاية ص ٥٢ — ٥٤ ، عند المتقدمين من المعتزلة أن الباري سميع بصير على الحقيقة ، الارشاد ص ٧٢ .

(٢٥٧) هذا هو موقف المعتزلة والكرامية وبعض الاشاعرة مثل الآمدى فى « الغاية » حين ينكر أن تكون الصفتان زائدتين على العلم ، المعالم ص ٤٥ — ٤٧ ، وكذلك الفزالى . وعند الاشعرى ذاته الادراكات من قبيل العلوم على عكس الكعبى الذى لا يثبت تصوراً للادراكات أصلاً ، النهاية ص ٣٤٥ — ٣٤٦ ، وعند الكعبى والنظام أن كون الله سامعاً يفيد كونه عالماً بالمسموع وليس بمدرك على الحقيقة وهو باطل عند الاشاعرة لأن الواحد منا يسمع الصوت فيكون عالماً به فى حال السماع ثم يكون عالماً به فى الحالة الثانية سامعاً وبالتالي صح أن سمع الشيء غير

=

قد يحدث ادراك حسى دون علم وقد يحدث علم دون ادراك حسى وذلك لأن تحويل الادراك الى علم مشروط بسلامة الادراك وبالاتباه على ما هو معروف فى نظرية العلم وفى نظرية الرؤية . ويعتمد نفى السمع والبصر كصفتين مستقلتين عن العلم على تعدد القدماء أو لو كانا حادثين لكانت الذات محلا للحوادث وعلى احتياجها الى حاسة وآلة وعضو ووظيفة وهو محال . وقد يتوقف البعض دون اثبات أو نفى (٢٥٨) . والعجيب أنه فى نفس الوقت الذى يثبت فيه السمع والبصر كصفات أزلية قائمة بالذات يثبتان أيضا على الحقيقة كوظيفتين سمعيتين وبصريتين (٢٥٩) . وكان الايغال فى اثبات الصفة القديمة ينقلب الى تشبيهه حسى لاثبات وظيفتين حسيتين . لذلك حرص البعض على اثبات السمع والبصر دون الآلة أو العضو ، لا يثبتان بالآلة صماخ وأذن أو عين وحققة . كذلك

العلم به ، الاصول ص ٩٦ ، وعندها واتباعها من المعتزلة كل مسموع سمع ادراك لا سمع ، علم به من غير أذن ولا جارحة ، الاصول ص ٩٦ ، فالسمع والبصر يعنيان العلم ، ولو قيل سميع للالوان ، بصير بالاصوات بمعنى عالم لكان جائزا مثل « يعلم السر وأخفى » بصير وسميع بمعنى عليم ، الفصل ج ٢ ، ص ١٣٠ ، وأيضا الملل ج ١ ، ص ١٥٢ — ١٥٣ ، المحصل ص ١٢٣ — ١٢٤ ، الاقتصاد ص ٧٧ — ٧٨ ، التهيد ص ٤٧ ، كما ابطال الجهمية أن يكون له سمع وبصر وعين ووافقوا النصارى لأن النصارى لم تثبت الله سميعا وبصيرا الا على معنى أنه عالم . وكذلك قالت الجهمية ان الله عالم ولا تقول انه سميع بصير على غير معنى عالم ، الابانة ص ٣٥ ، التنبيه ص ١٢١ ، الطوالع ص ١٨٢ ، الفصل ج ٢ ، ص ١١٦ ، التحقيق ٦٨ — ٦٩ ، الشرح ص ١٧١ — ١٧٣ ، الابانة ص ٣٣ — ٣٤ .

(٢٥٨) وذلك مثل أبى الحسين البصرى تلميذ القاضى عبد الجبار ، اعتقادات ص ٤٥ .

(٢٥٩) عند أهل السنة والبصريين يسمع الله الكلام والاصوات على الحقيقة لا بمعنى انه عالم بها ، الفرق ص ١٨١ ، سمعه وبصره محيطان بجميع المسموعات والمرئيات لم يزل رائيا لنفسه وسامعا لكلام نفسه . ويثبت الاشعرى السمع والبصر وينقد تاويل المعتزلة ، الابانة ص ٤٣ — ٤٤ ، سميع بصير أى مدرك لجميع المدركات التى يدركها الخلق من الطعوم والروائح واللين والخشونة والحرارة والبرودة ادراكا معينيا ، الانصاف ص ٢٥ .

يمكن تعريف السمع والبصر عن طريق الاكتفاء بنفى الضد أى الآفة ، أى استحالة الصمم والعمى ، فكلتاها صفات نقص والسمع والبصر هفتا كمال وضدهما نقص . فالحى أن لم يكن موصوفا بآفة تمنعه من الإدراك كان سميعاً بصيراً (٢٦٠) وذلك يدل على أن نشأة الصفات هى فى اضدادها عن طريق القلب ، أى نفى مظاهر النقص الإنسانى لاثبات مظاهر الكمال الإنسانى .

ويذكر أحيانا السمع بمفرده دون وضع مسائل جديدة زيادة على استقلالها عن العلم أو ارتباطها بالإدراك أو ارتباطها بالقدرة كالتول بأن سمع الاله قدرته على ادراك مسموعاته (٢٦١) . ولكن يبدو أن البصر قد حظى باهتمام أكبر من السمع بالرغم من أن الوحى سمعى لا بصرى . فكل موجود يجوز أن يكون مسموعا ومرئيا وبالتالي لا يوجد موجود الا اذا أدرك من خلال الحواس . لا يسمع الا ما كان كلالا أو صوتا ومع ذلك يظل السمع صورة للعلم حتى ولو كان غير موجود أو كان أصوات الهامسين (٢٦٢) . ويثبت البصر أيضا بنفس حجة ثبوت السمع . فتجوز

(٢٦٠) اللمع ص ٢٥ ، الارشاد ص ٧٢ (الجبائى وآبنة) ، النهاية ص ٣٤٤ — ٣٥٥ ، النهاية ص ١٢١ — ١٣٣ ، التهيد ص ٤٧ ، الاقتصاد ص ٥٨ — ٦٠ ، المسائل ص ٣٦٤ — ٣٦٥ ، النظامية ص ٢٢ — ٢٣ ، يقول الأشعرى ان الله سميع بصير لان الحى اذا لم يكن موصوفا بآفة تمنعه من ادراك المسموعات والمبصرات اذا وجدت فهو سميع بصير . فلما كان الله حيا لا تجوز عليه الآفات من الصمم والعمى وغير ذلك كانت الآفات تدل على حدوث من جازت عليه . الأمع ص ٢٥ .

(٢٦١) الاصول ص ٩٦ .

(٢٦٢) جواز سماع كل موجود ورؤيته حجة الأشعرى . ولا يسمع الا ما كان صوتا رأى القلانسى . وقال عبد الله بن سعيد المسموع هو المتكلم وما له صوت بناء على أن الاعراض لا تدرك الا بالحواس ، الاصول ص ٩٧ ، اما عند الكعبى ومعتزلة بغداد فالله لا يسمع شيئا على معنى الإدراك السمعى ، السميع البصير تعنى عليم بالمسموعات والمرئيات ، الفرق ص ١٨١ ، الارشاد ص ٧٢ ، ووافقه جماعة من النجارية وكل من قال أنه سميع بصير لذاته ، النهاية ص ٢٤١ — ٢٤٤ ، وعند معتزلة بغداد الله ليس براء ولا سامع على الحقيقة .ل على معنى أنه يعلم المرئى من المسموع ، الفرق ص ٣٣٥ .

رؤية كل ما هو موجود وتستحيل رؤية المعلوم . ولكن هل تجوز رؤية ما هو قائم بنفسه وتستحيل رؤية الاعراض ؟

الدليل على رؤية الاعراض هو التمييز بالبصر بين الالوان وبين التآليف والاكوان . ومع ذلك فالبصر صورة للعلم والنحقق من وجود المعلوم حتى ولو كان مختفيا عن الانتظار . فالبصر يعنى العلم ، والادراك الحسى مقدمة للعلم وليس هو العلم . العلم لا يكون الا نظريا . ولا يمكن أن تكون الرؤية هى العلم ، فقد يرى الانسان شيئا ولا يعلمه أو يعلم الانسان شيئا ولا يراه . ويخلط القدماء بين السمع والبصر كصفات ذات وبين المسبوع والمبصر كموضوعات ادراك . وبالتالي يظهر موضوع الرؤية من جديد من الذات الى الصفات فى سؤال : هل يسمع الله ذاته ؟ هل يرى الله ذاته ؟ وبالتالي تتحول الصفات الذاتية الى موضوعات مسبوعة أو مرئية ثم تتحول الموضوعات الى ذات مشخصة ، ويصبح الله ذاتا وموضوعا ، سامعا ومسبوعا ، مبصرا ومبصرا (٢٦٣) .

وقياسا على السمع والبصر ما المانع من نسبة الذوق والشم واللمس

(٢٦٣) عند البصريين يرى الله غيره ولا يرى نفسه . ويستحيل أن يكون مرئيا كمن يقول أنه يعلم غيره ولا يعلم نفسه ، الاصول ص ٩٨ ، وعند الجبائى تعنى لم يزل رائيا لم يزل عالما ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٧ — ١٨٨ ، وعند الكعبى لا يرى نفسه ولا غيره بمعنى يعلم نفسه وغيره . وعند الكعبى والنظام لا يرى الله شيئا فى الحقيقة . وعند عامة المعتزلة والنجارية والجهمية والروافض والخوارج لا يرى ولا يرى هو نفسه ، الانصاف ص ١٧٦ — ١٧٧ . وعند البغداديين من المعتزلة لا يرى الله شيئا ولا يرى ، وأولوا الرؤية بمعنى العلم . فمن رأى شيئا علم ، الاصول ص ٩٧ — ٩٨ ، وعند أهل السنة تثبت آية « وهو يدرك الابصار » عدة أشياء منها اثبات الابصار أعراضا خلافا لنفاة الاعراض ، وإبطال قول أبى هاشم بأن الإدراك ليس بمعنى ، وإثبات رؤية الاعراض ، الاصول ص ١٠١ — ١٠٢ ، وأجمعوا على أن الله برؤية أزلية يرى بها جميع المرئيات ولم يزل رائيا لنفسه ، الاصول ص ٩٧ ، وعند النظام لا مرئى الا اللون ، واللون جسم وعند الجبائى المرئيات جواهر والوان وأكوان وعند أبى هاشم المرئيات جنسان جواهر والوان ، الاصول ص ٩٧ — ٩٨ .

تصفات للذات خاصة وأن غقدانها نقص . وأنها من كمالات الحى ؟ ولماذا لا يثبت التلذذ والتألم والشهوة فهى أيضا كمالات للحى ؟ الحواس كلها طريق للعلم وللأصال بالعالم والتعبير عنه سواء بسواء مثل السمع والبصر . هل يغنى السمع والبصر عن باقى الحواس لأن باقى الكيفيات الحسية داخلة فيها وكأن المدركات نوعان سمعية وبصرية ، مثل الفنون ، لا ذوقية أو شمعية أو لمسية ؟ وقد أبدعت الحضارة قديما ليس فقط فى الفنون السمعية (الشعر) بل أيضا فى الفنون البصرية (الكتابة والزخرفة) والذوقية (الطعوم) والشمعية (الأرايح) واللمسية (الحرائر) (٢٦٤) . والحقيقة ، أن ذلك كله هو اكمال للوعى بالحواس وسيلة الاتصال بالعالم والتعبير عنه مع اعطاء الأولوية للسمع والبصر على الذوق والشم واللمس لأنها أقرب الى ادراك المعانى . والحواس ليست صفات أزلية قديمة قائمة بالذات (المستوى الصورى) ولا أعضاء ووظائف حسية تقوم على الأشعة والعين والأجسام والأعراض ، والحواس والآلات ، والأذن والصماخ ، والآفات وصحة البنية (المستوى المادى) بل هى مدركات حسية يعى الوعى من خلالها العالم . الوعى يرى ذاته خارجا منه ، مظهرا من العالم ، غريبا عنه . وهذا ما يؤكد تحليل السمع والبصر فى أصل الوعى . فالسمع فعل أكثر منه صفة ، وفعل انسانى وليس فعلا الهيا . وهو مرتبط بالعلم وطريق له . أما البصر فهو أيضا فعل للانسان أكثر منه فعلا لله . وكذلك البصر والابصار للانسان للادراك الموجه بالانتباه (٢٦٥) .

(٢٦٤) الاقتصاد ص ٥٩ — ٦٠ ، الانصاف ص ٢٥ ، الإرشاد ص ٧٦ — ٧٧ ، الشرح ص ١٧٤ — ١٧٥ .

(٢٦٥) ذكر لفظ « سمع » ومشتقاته فى القرآن ١٨٥ مرة ، كفعل (١٠٨ مرات) وكاسم (٢٢ مرة) وكصفة (٥٥) مرة ، سميع (٤٧) ، سماع (٤) ، سمع (٢) ، سمع (٢) ، مما يدل على أن السمع فعل أكثر منه اسما . ومن استعمالات الأفعال كلها لا يذكر الله فيها إلا خمس مرات من مجموع ١٠٨ مرات وهى : « قد سمع الله قول الذى تجادلك فى زوجها ونحن أغنياء » (٣ : ١٨١) ، « قد سمع الله قول الذى تجادلك فى زوجها وتشكى الى الله » (١٥٨ : ١) ، « قال لا تخافا اننى معكما اسمع »

٦ - الكلام : وهو الصفة السادسة من صفات الذات . وفي

وأرى « (٢٠ : ١٦) ، « أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم » (٤٣ : ٨٠) ، « والله يسمع تحاوركما » (٥٨ : ١) ، « ما يدل على أنه فعل انساني وليس فعلا الهيا . وقد يكون الله هو الذي يمكن الانسان من السمع (٣ مرات) مثل « ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم » (٨ : ٢٣) ، « ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون » (٨ : ٢٣) ، « ان الله يسمع من يشاء » (٣٥ : ٢٢) ، ولكن تظل الاستعمالات الباقية كلها (١٠٠ مرة) للانسان ! والغالب في الفعل هو نفى السمع اشارة الى الكفار (اكثر من ٥٠ مرة) في مقابل سماع المؤمنين (حوالى ٢٠ مرة) والجن والرسول . الخ . ويتضح ارتباط السمع بالادراك والعلم والانتباه كشرط للسمع المؤدى الى العلم « ولا يسمع الصم الدعاء » (٣١ : ٤٥) ، « ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون » (٧ : ١٠٠) ، « ولهم آعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها » (٧ : ١٠٠) ، « أم لهم آعين يبصرون بها أم لهم آذان يسمعون بها » (٧ : ١٩٥) ، « فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها » (٢٢ : ٤٦) ، « أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون » (١٠ : ٤٢) ، « (٤ مرات) ، « انك لا تسمع الموتى » (٣٧ : ٨٠) ، « (مرتان) ، وقد ارتبطت صفة « سميع » ، فهي مرتبطة بعليم (٣٢ مرة) وببصير (١١ مرة) وسميع الدعاء (مرتان) وبقريب مرة واحدة وبفردا مرة واحدة مما يدل على ارتباط السمع والبصر بالعلم . كما ارتبط السمع بالابصار والافئدة (٥ مرات) ، والسمع والبصر والقلب (مرتان) للدلالة على أهمية الانتباه والوعى كشرط للادراك الحسى . أما لفظ « بصر » ، ومشتقاته فقد ذكر في القرآن ١٤٨ مرة ، كفعل (٣٣ مرة) وكلها للانسان ، وكفاعل بصير (٥١ مرة) لله (٤٤ مرة) وللانسان (٧ مرات) ، ومضارع بصير (١١ مرة) ، ومبصر (٧ مرات) ، والمستبصر (مرة واحدة) . أما « بصر » (٤٨ مرة) مفردا (١٠ مرات) أو جمعا (٣٨ مرة) فكلها للانسان . وتنفيذ استعمالات « بصير » لله كفاعل أن الله بصير « بما يعملون » (١٩ مرة) وأنها مرتبطة بالسميع (١٠ مرات) كما أنه بصير بالعباد (٤ مرات) وخبير بصير (٥ مرات) ، وبكل شيء وبناويه مما يفيد معنى العلم . أما لفظ البصر كمفرد فانه يشير الى الادراك السليم مثل البصر الحديد أو الادراك الخاطيء الذي عليه غشاوة أو ما يترتب على الادراك من سلوك وعمل مثل انقلاب البصر ورجوعه وزوغانته ، أو كرمز للسرعة في لمح البصر أو ارتباطا بالسمع والفؤاد للدلالة على الوعى كشرط للادراك . أما صيغة الجمع فانها تدل ايضا

العقائد يصعب الفصل بين أوصاف الذات وصفاتها فتظهر بعض الصفات مع الأوصاف . فمثلا يظهر العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر مع نفى الجسمية والتشبيه وإثبات الواحد وإعادة المخلوقات (٢٦٦) . ولا يظهر إلا الكلام والإرادة متميزان على باقى الصفات السبع نظرا للمخاطر المحدقة بهما ، الكلام لإثبات قدمه ضد خلقه ، والإرادة لإثبات شمولها ضد حرية الأفعال (٢٦٧) .

ونظرا لأهمية الكلام فانه يظهر بوضوح تام أمام الرباعى كما يطفى أحيانا على الثلاثى العلم والقدرة والحياة كما غلبت من قبل صفتا المخالفة للحوادث والقيام بالنفس على أوصاف الذات الست . ويعقد له باب خاص قد يكون هو الباب الأوحد المستقل فى الصفات . وفى بعض المؤلفات يظهر الكلام (القرآن) وتختفى باقى الصفات الست الأخرى (٢٦٨) . وبأتى الكلام فى أول الرباعى نظرا لأهميته (٢٦٩) . وعندما تدخل الإرادة مع الثلاثى الأول يظهر الكلام ثأتى صفة فى الرباعى بعد الإرادة وقبل

على ما يدل عليه المفرد من الإدراك السليم والسمع أو الإدراك الخاطيء فى زاعت الإبصار أو كمقدمة للسلوك إما خشوعا أو زوعا . ويظهر مع السمع والأفئدة للإشارة الى الوعى أو الانتباه كشرط للإدراك .

(٢٦٦) اللمع ص ٢٤ — ٣١ .

(٢٦٧) باب الكلام فى القرآن والإرادة ، اللمع ص ٣٣ — ٤٦ ، باب الكلام فى الإرادة وأنها تعم سائر المحدثات ، اللمع ص ٤٧ — ٩٥ ، وفى العقائد الأولى لا يظهر احصاء للصفات بل هناك اثبات لما هو فى خطر منها مثل اثبات قدم الكلام وإثبات العلم وإثبات الإرادة ضد نفاتها إما للقول بخلق القرآن أو نفى الصفات أو لإثبات حرية الأفعال . أما القدرة والحياة فلا تظهران ، والسمع والبصر يدخلان فى إثبات صفات التشبيه ، الإبانة ، الكلام ص ١٩ — ٣١ ، العلم ص ٣٩ — ٤٤ ، إثبات الإزادة ص ٤٤ — ٤٩ .

(٢٦٨) الإبانة ص ١٩ — ٣١ ، اللمع ص ٣٣ — ٤٦ ، الانصاف ص ٧١ — ١٤٣ ، البحر ص ٢٩ — ٣٤ .

(٢٦٩) الطوالع ص ١٨٣ ، المواقف ص ٢٩٣ — ٢٩٦ ، التحقيق ص ٧٣ — ٨١ ، الكفاية ص ٥٤ — ٥٦ ، الحصون ص ٢٠ — ٢٢ .

السمع والبصر نظرا لاهميته على السمع والبصر وارتباطه بهما في نفس الوقت (٢٧١) . ويظهر الكلام في ثلاثة أبواب مستقلة بعد الإرادة وقبل السمع والبصر ، فنقتصر أهم صفتين تتلوها الصفتان الأقل أهمية (٢٧١) . ونظرا لارتباط الإرادة بالقدرة ، وارتباط الكلام بالسمع والبصر فقد تأخر الكلام (٢٧٢) . وقد يأتي الكلام في آخر الرباعي بعد الإرادة نظرا لتكوينه موضوعا خاصا مستقلا حسيا (٢٧٣) . وقد يذكر معه القرآن نظرا لأن القرآن هو التعبير الحسي الملموس عن الكلام أى الكلام الجسمي (٢٧٤) . ونظرا لأهمية اثبات خلق القرآن أو قدمه فانه يظهر في باب خاص تال للرؤية واثباتها . ويظهر كانه هو كل مسألة الكلام ، ولا تذكر مسائل الكلام الأخرى كالكتابة والتلاوة والحفظ إلا عابرا في معرض الحاجة على قدم القرآن (٢٧٥) . وقد يظهر الكلام كأحد أبواب العدل ويخرج عن كونه صفة للذات في أبواب التوحيد . ووجه اتصاله بالعدل هو أن القرآن فعل من أفعال الله يصح أن يقع على وجه فيقبح وعلى وجه آخر فيحسن . وباب العدل كله في أفعاله وما يجوز أن يفعله وما لا يجوز (٢٧٦) . ويثبت عن طريق اجماع الأنبياء دون أن تتوقف ثبوت نبوتهم عليه أى أنه ليس دليلا على النبوة كالمعجزة (٢٧٧) .

(٢٧٠) الرسالة ص ٤٤ — ٤٥ ، وقد لا تبدو للكلام أهمية خاصة فيتخل مع السمع والبصر ، المسائل ص ٣٦٤ — ٣٦٥ .

(٢٧١) النظامية ص ١٨ — ٢٢ ، الغاية ص ٨٨ — ١٢٠ .

(٢٧٢) النهاية ص ٢٦٨ — ٣٢٠ ، وفي كتب العقائد يظهر القرآن وقدمه منفصل عن الكلام في السمعيات نظرا لغياب الأساس العقلي لها .

(٢٧٣) الأصول ص ١٠٦ — ١٠٨ .

(٢٧٤) الفصل ج ٢ ، ص ٥ — ١٣ ، الإرشاد ص ٩٩ — ١٣٧ ، الاقتصاد

ص ٦٠ — ٦٨ ، المحصل ص ١٢٤ — ١٢٦ ، المعالم ص ٤٧ .

(٢٧٥) الإبانة ص ٢٩ — ٣١ ، الانصاف ص ٧٠ — ١٤٣ .

(٢٧٦) « وأيضا فان له بما كنا فيه من قبل اتصالا شديدا فانه من احدى نعم الله بل من أعظم النعم فاليه يرجع الحلال والحرام وبه تعرف الشرائع والاحكام » . الشرح ص ٥٢٧ ، وهو الاصح ، فالكلام كتاب شريعة وليس صفة الهية ، وبالتالي فهو أدخل في العدل وأبعد عن التوحيد .

(٢٧٧) الطوالع ص ١٨٣ .

ويشمل مبحث الكلام عدد موضوعات ، اثبات الكلام أو نفيه ، قدمه وحدوثه (مشكاة خلق القرآن) ثم وصف مراحل الكلام ابتداء من السمع والبصر حتى الرؤية والتحقق ماراً بالحفظ والاداء ثم صيغ الكلام (وحدته وكثرته) (٢٧٨) . ولكن ما هو تعريف الكلام ؟ يتراوح تعريف القدماء بين الكلام كاصوات وحروف مسبوقة أو مقروءة أى الكلام الحسى وبين الكلام كمعنى أى الكلام النفسى . وينشأ الخلاف فى الكلام الحسى أى الاصوات والحروف هل هى قائمة بذات الله أم قائمة بغيره فى الهواء أو على اللوح ؟ كما ينشأ الخلاف فى الكلام النفسى هل هو قائم بذات الله أى بنفسه أم أنه معنى قائم بنفس الانسان المستمع أو القارئ ؟ فلا خلاف عند القدماء على كونه متكلماً ولكن الخلاف فى معنى كلامه .

وحجة الكلام الحسى ان الكلام اصوات دالة على معان مخصوصة فى اجسام مخصوصة ، الكلام اصوات وحروف يخلقها الله فى غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبى . وهنا يبرز سؤال : وهل اللوح المحفوظ أو جبريل موضوعان حسيان يظهر فيهما الكلام كما يظهر على لسان النبى وبصوته ؟ كما يبرز سؤال آخر : هل الكلام اصوات وحروف فحسب ؟ ألا تدل الحروف والاصوات على معنى وبالتالي يكون الكلام لفظاً ومعنى ؟ وبالتالي يسهل اتهام الكلام الصوتى فحسب بأنه تعطيل للمعنى أو تجسيم له . ولكن السؤال الاهم : اذا كان الكلام هو الاصوات والحروف فكيف يقومان بذات الله القديم ؟ بل قيل ان الجلد والغلاف قديمان ! فكيف يقومان بذات الله القديم ؟ بل قيل ان الجلد والغلاف قديمان ! الرغبة فى عدم التضحية بالنظرة الحسية والتمسك بالعقيدة الايمانية فى آن واحد حاصرت العقل فلم يعط أى تأسيس لهذا الجمع بين الكلام

(٢٧٨) عند الشهرستانى يقيم المبحث ثلاث قواعد : ١ — اثبات كون النبى متكلماً بكلام أزلى بخلاف الفلاسفة والصابئة ومكرى النبوات .
ب — ان الكلام واحد . ج — حقيقة الكلام شاهداً وأحكامه ، النهاية ص ٢٦٧ .

الحسى وانصفة القديمة ، بين الكلام المتكرر والكلام الواحد (٢٧٩) .

وحجة الكلام النفسى أن الكلام صفة غير الحروف والاصوات لأنها تفيد معانى وضعا أو اصطلاحا . هو الكلام القائم بالنفس ، معانى حقيقية قائمة بها ، والعبارات مجرد تعبيرات مختلفة ومتغيرة (٢٨٠) . وهو كلام واحد ينقسم الى أمر ، ونهى ، واستفهام ، وخبر ، ونداء أى خمس صيغ حسب التعلق . يمتنع عليه الكذب اتفاقا أما لأنه قبيح والله لا يفعل القبيح ولأنه مناف لمصلحة العالم والاصلاح واجب عليه أو لأنه نقص والنقص محال على الله أو لأنه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما فيمتنع عليه الصدق أو لأنه خبر النبى الذى يعلم صدقه بالمعجزة وليس بالكلام حتى لا تقع فى الدور . والحقيقة إن صدق الكلام يكون أما من حيث الصحة التاريخية وهو موضوع النقد التاريخى وعلوم الرواية ومصطلح الحديث أو من حيث الفهم ويكون ذلك عن طريق قواعد اللغة واسباب النزول أو من حيث التحقق الفعلى كنظام للعالم ويكون ذلك من خلال الفعل للأفراد وللجماعات فى التاريخ . فلا يرجع صدق الكلام الى صدق الذات بحسب كمالها فذاك صدق علوى مفارق بل يرجع الى ضبط الانسان

(٢٧٩) الكلام صوت من يقوم بذات الله عند الحنبلة والكرامية ويقوم بغيره عند المعتزلة ، المحصل ص ١٢٤ — ١٢٥ ، العوضية ص ٢٢٨ — ٢٤٥ ، الشرح ص ٥٢٨ — ٥٣٠ ، الارشاد ص ١٠٢ — ١٠٣ ، النهاية ص ٢٨٢ — ٢٨٧ ، الغاية ص ٩٤ — ٩٧ ، ص ١١١ — ١١٢ ، غالت السلف والحنبلة كرد فعل على المعتزلة وجعلت ما بين الدفتين من حروف وكلمات هى بعينها كلام الله بالرغم من رفضهم القول بأنه مخلوق وتفرقتهم بين اللسان والعين وبين كلام الله الازلى فهناك فرق بين قال وفعل وبين أمر وخلق . ثم أحدث الاشعرى قولاً ثالثاً ، حدوث الحروف والكلمات وقدم الكلام والامر الذى تدل عليه هذه العبارات جامعا بين الحنبلة والمعتزلة ، الارشاد ص ١٠٩ .

(٢٨٠) اثبات الكلام النفسى هو موقف الاشاعرة ويستشهدون بقول الشاعر :

ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
المحصل ص ١٢٤ — ١٢٥ ، المعالم ص ٥٣ ، النهاية ص ٩٤ — ٩٧ ، ص ٢٨٢ — ٢٨٧ .

لنه بهناهجه في النقل ويقواعده في التفسير وبافعاله في السلوك . ولكن تبدو الصعوبة في تصور الكلام النفسى صفة للذات الالهية وليس معنى في الشعور الانسانى . اذ كيف يكون هذا الكلام منيرا للعلم والارادة بل قد يخالفها ، فقد امر الله ابا لهب بالايمان (الكلام في صيغة الامع) مع علمه بأنه لا يؤمن ، وامتناع ارادته عما يخالف عليه محال ؟ لذلك أثر الحكماء الحديث عن الكلام الانسانى لفظا ومعنى ، الحسى والمعنوى . والحجة انه لو كان للبارى كلام فلما أن يكون من جنس كلام البشر أو لا يكون . والاول اما أن يكون لسانيا وهو تشبيه أو نفسانيا وهو باطل نظرا لارتباط النفسانى باللسان ولأن النفس بها تفكير وهم وخيال . كلام الله اذن ليس من كلام البشر . ولا حيلة للحديث عنه الا قياس الخائب على الشاهد وبالتالي الانتهاء الى الكلام كلفظ أو كمعنى أو التوقف والتسليم بالعجز عن تعريف الكلام وهو ما يناقض نظرية العلم لأن الجهل من مضادات العلم (٢٨١) .

(١) الاثبات والنفى : وهى قضية تتعلق باثبات الصفات ونفيها .

فالبارى متكلم بكلام ليس من جنس الاصوات والحروف ، صفة منافية للسكون والآفة ، تكلم الله بها ، أمرا ، ناهيا ، مخبرا . والدليل على ذلك اما النقل والتواتر والاجماع واما العقل . والنقل كثير ولكنه ظنى ، معارض بنقل آخر ، ويمكن تأويله لاثبات الضد . كما أنه دور لأن النقل نفسه كلام في حاجة الى اثبات ، ولا يثبت الا بعد اثبات النبوة (٢٨٢) .

(٢٨١) المواقف ص ٢٩٥ — ٢٩٦ ، النهاية ص ٢٧٢ — ٢٧٤ ، الغاية ص ٩١ — ٩٤ ، المحصل ص ١٣٤ ، ويقول الجوينى « من أثبتنا من يمتنع من تحديد الكلام ... وجهلة المعلومات لا تضبطها الحدود بل منها ما يحدد ومنها ما لا يحدد كما أن منها ما يعلل ومنها ما لا يعلل » الارشاد ص ١٠٣ — ١٠٤ ، انظر أيضا رسالتنا الاولى .

La Phénoménologie de l'exégèse

(٢٨٢) لذلك رفض الآمدى الحجج النقلية لاثبات الكلام ، والنقل كثير مثل « وكلم الله موسى تكليما » ، « وتبث حكمة ربك » ، أو حديث « فضل كلام الله على كلام الخلق كفضل الخالق على المخلوق » أو « أعوذ بكلمات الله التامة » الانصاف ص ٣٧ .

وقد يثبت بتواتر من الانبياء وابعائهم وان لم يكن دليلا على صدق النبوة كالمعجزة (٢٨٣) . والتواتر لا يثبت الا صحة النقل الخارجى دون ما نقد داخلى ، ولا يثبت الا الكلام الحسى من المبلغ الى المبلغ اليه . والحقيقة ان اجماع الانبياء متوقف على صدق الرسل وصدق الرسل متوقف على صحة الكلام وبالتالي تقع فى الدور . وقد يثبت باجماع الامة ، وهو ضعيف لان الاجماع لا يكون الا على اللفظ وليس على المعنى مثل التواتر .

أما العقل فانه يعتمد على عدة حجج اولها حجة الكمال . فالسمع والبصر والكلام مظاهر كمال والصمم والعمى والخرس مظاهر نقص . فلو لم يكن البارى موصوفا بها لكان الانسان اكمل منه فوجب أن يكون البارى سميعا بصيرا متكلم بلا صماخ وحدقة ولسان . وهنا يقوم الشعور باثبات شئ بطريق التشبيه ثم نفيه بطريق التنزيه أو اثبات الشئ عن طريق نفي الضد ، واثبات الكمال عن طريق نفي العيب (٢٨٤) . وقد يثبت الكلام بكلام النفس قياسا للغائب على الشاهد مما يدل على أن الانسان لا يتحدث عن الكلام الا وفى ذهنه كلامه ، وكان الكلام على الاطلاق تجريد لكلامه الخاص ، وتحويل للواقع الى مثال (٢٨٥) . وقد يثبت الكلام عن طريق الاحكام . فافعال العباد مترددة بين الحظر والاباحة والندب والوجوب . واختصاصها بهذه الاحكام يستدعى مخصصا ، ونسبت كذلك ارادة الله لأن الله قد يأمر بما لا يريد ، وهذا المخصص هو الكلام (٢٨٦) . ولما كان الله ملكا مطاعا ، وكان له الامر والنهى فان

(٢٨٣) التحقيق ص ٧٣ ، الاقتصاد ص ٦١ ، المعالم ص ٤٧ .

(٢٨٤) المسائل ص ٣٦٤ — ٣٦٥ ، الارشاد ص ٩٩ ، الاقتصاد ص ٦٠ — ٦٨ ، المحصل ص ١٢٤ — ١٢٦ ، المعالم ص ٧ ، الانصاف ص ٣ ، الحصون ص ٢٠ — ٢٢ ، النهاية ص ٢٧٠ — ٢٧٩ ، التمهيد ص ٧ .

(٢٨٥) الارشاد ص ٩٩ — ١٣٧ .

(٢٨٦) رفض الآمدى هذه الحجة ، الغاية ص ٨٨ — ٨١ ، الاقتصاد ص ٦٠ — ٦١ .

ذلك يستلزم بالضرورة الكلام (٢٨٧) . وقد رد الحكماء على حجة الطاعة بأن ذلك يستلزم التصديق . وكيف يمكن الرد على منكرها والجاحد لصدقها في نفسها ؟ اليس ذلك نقلا لموضوع الكلام الى موضوع آخر هو النبوة ؟ واخيرا اذا دلت الافعال من حيث اتقانها على العلم ، ويستحيل أن يعلم الله شيئا ولا يخبر عنه ، والله يصح منه الارشاد والتنبيه والتعليم والاخبار ، فوجب أن يكون له كلام . وهى حجة قائمة على جواز انبعاث الرسل ، وبالتالي تقوم على شيء مطلوب اثباته (٢٨٨) . والحقيقة ان اثبات الكلام بالارادة أو بالقدرة أو بالعلم أو حتى بكلام النفس اثبات ضعيف . فالارادة اما للامثال أو لاحتداث الصيغة أو لجعلها دالة على الامر . والاول يعارضه أبو جهل وابراهيم يذبح ولده ، والقدرة معنى متعلق بكل ممكن ، والارادة اخص ، والعلم اعم من الامر ، واحاديث النفس مرتبطة باللسان (٢٨٩) . والحقيقة أن الكلام ليس في حاجة الى اثبات انها الاشكال في اثبات كلام من ؟ ان الكلام الانسانى يفرض نفسه ، والوحى ذاته كلام بلغة الانسان ، وصيغه صيغ الكلام الانسانى ، امر ونهى وخبر (٢٩٠) .

وليس اثبات الكلام أو نفيه مجرد وقوع في التشبيه أو حرصا على التنزيه بل ان الامر يتعلق بالكلام نفسه . فان اثبات الكلام كصفة للتأليه المشخص يوقع في التشبيه ، ويعطى الاولوية للذات المشخصة على الصفة ثم للصفة على الكلام (٢٩١) . وان نفى الكلام اثبات للتنزيه لأن

-
- (٢٨٧) النظامية ص ١٨ ، وهى الحجة التى يفضلها الآمدى .
 (٢٨٨) وقد رفض الآمدى أيضا هذه الحجة ، الغاية ص ٨٨ — ٩١ .
 (٢٨٩) الغاية ص ٩٧ — ١٠١ .
 (٢٩٠) النهاية ص ٢٦٨ ، النفسية ص ٧٩ — ٨٣ ، الارشاد ص ٩٩ — ١٠٠ .

(٢٩١) عند ابن كلاب لم يزل الله متكلما ، والكلام من صفات النفس كالعلم والقدرة . وعند أهل السنة الله متكلم بدليل أنه كلم موسى بكلامه ، والكلام صفة له في الازل ، الفقه ص ١٨٤ ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤١ ، الكلام صفة لذاته لم يزل موصوفا به قائما به مختصا بذاته ، ولا يصح وجوده بغيره ، الانصاف ص ٢٦ .

الكلام يؤدي الى الانفعال والانتفال نقص في التنزيه على مستوى الكمال ونفور من التشخيص . فالكلام فعل وانفعال وحركة . الكلام لا صلة له بالذات المشخصة بل هو من فعل الطباع (٢٩٢) . فنفي الكلام أذن قضاء على الاغتراب وعود الى الكلام الانساني ، ورد الوعي الى ذاته مدركا ومتكلما ، واعمال للعقل بدل الوهم ، ورؤية للواقع لا للخيال .

وقد يكون هناك حل وسط بين اثبات الكلام ونفيه وجعل الكلام صفة فعل لا صفة ذات . فالتأليه المشخص لا يتكلم بل هو متكلم (٢٩٣) . ومن ثم يمكن اثبات الصفة دون الوقوع في التشبيه . وصفة الفعل توحى بأن الكلام ذو اتجاه واحد وهو قصد من الذات نحو الآخر دون القضاء التام على التشخيص لأن الذات المؤلهة ما زالت موجودة . وقد تنقلب الآية فلا يصبح التأليه المشخص متكلم أو مكلم بل يصبح متكلم بـ كلام غيره ومكلم لغيره أي أنه يصبح محلا للحوادث كسائر المتكلمين (٢٩٤) .

والحقيقة أن هذا وضع خاطيء للمشكلة . فالكلام لا ينسب الى

(٢٩٢) نفى الاسكافي وعباد بن سليمان وجهم الكلام لان الله لا يفعل ، الفرق ص ٢١٣ ، التشبيه ص ١٣١ ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤١ ، وكذلك نفته الفلاسفة والصائبة ومنكرو النبوات ، النهاية ص ١٩٨ ، وعند المعتزلة القائلين بالطباع مثل معمر بن عباد لا يكلم الله أحدا في الحقيقة ولا يفعل الكلام على التصحيح . كلامه فعل الجسم بطباعه لا كلام الله على الحقيقة . الله ليس بمتكلم ولا بهكلم ، الفرق ص ١٥٢ ، الانتصار ص ٥٧ ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٧ ، ص ١٧٨ — ١٧٩ ، وعند معمر ليس الكلام صفة أزلية أو فعل لانه لم يفعل شيئا من الاعراض . القرآن فعل الجسم الذي حل الكلام فيه وليس فعلا لله أو صفة ، الفرق ص ١٥٢ .

(٢٩٣) هذا هو موقف الاسكافي اذ يجوز أن يكلم الله العباد ولكن لا يقال أنه متكلم وسماه مكلما ولم يسمه متكلما لان متكلم توهم أن الكلام قائم به ومكلم لا يوهم ذلك ، الفرق ص ١٧٠ . وعند أكثر المعتزلة الا من قال بالطباع أن كلامه فعل ، ومحال أن يكون الله لم يزل متكلم ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٨ — ١٧٩ ، المتكلم من خلق الكلام والباري مقتدر على خلق الكلام وابداعه ، الارشاد ص ١١٢ — ١١٨ . وعند الجبائي الله متكلم تعني أنه فعل الكلام ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٩ .

(٢٩٤) عند الصالحى الله يتكلم بكلام غيره ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٠ .

شخص المتكلم أو حتى الى السامع بل يدرس في نفسه . لا يحتاج الامر الى افتراض شخص متكلم لأن الكلام موجود بالفعل بدليل الوحي . لا يهم أن يكون الوحي كلام شخص بل هو مجرد كلام . والذهن البشرى يبحث بعد واقعة الكلام وليس قبلها . المقصود من الكلام هو اتجاه الكلام وغايته وليس مصدره وأصله ، على عكس الصونية الذين أرادوا بالتأويل ارجاع الكلام الى مصدره الاول في شخص المؤله . لا يدل الوحي على أن هناك متكلم بل على أن هناك مستمعاً . ما يهمنا ليس هو الالهيات بل الانسانيات أى فهم الكلام كمقصد أو اتجاه نحو الانسان . والشخص نفسه لا يعرف الا من خلال الكلام لأن الكلام يشير الى تشخيص عواطف التآليه . الكلام هو نقطة البداية لا الشخص ، وان ما يطرق الاذن هى الكلمة لا الشخص الذى تفوه بالكلمة . الكلمة موجودة بالفعل طرق الاذن ولكن الشخص قد يكون وراء ستار أو متحدثاً عن بعد . وان التحول في تاريخ العقائد انها يكون باستمرار من الكلمة الى الشخص كما تم في تاريخ العقائد المسيحية وتفسير معنى الكلمة (٢٩٥) .

فاذا كان السمع والبصر يشيران الى العلم فهما طريقتان اليه . واذا كانت الارادة ما هى الا صفة تشبيهية للقدرة وتشخيصاً لها كان الكلام في الرباعى موازياً للحياة في الثلاثى . فما الصلة بين الحياة والكلام ؟ يمكن القول بأن الحياة تعبير وبأن الشخص ليس فقط في ذاته عالماً قادراً بل هو أيضاً متصل بالحياة ويراسلها . ليس التآليه فقط ارتفاعاً الى اعلى وهفارقة كما هو الحال في التنزيه بل هو أيضاً نزول الى أسفل واتصال بالآخرين وحديث مع الناس .

(ب) هل الكلام قديم ؟ وهو الموضوع الغالب على تحليل صفة الكلام كتطبيق خاص للحكم العام على الصفات بالتقدم أو الحثوث كما كان العلم نقطة تطبيق لموضوع العلاقة بين الذات والصفات ، علاقة زيادة وهساواة ، غيرية وهوية . والكلام هو الصفة الوحيدة من الصفات

(٢٩٥) انظر رسالتنا الثانية ، الجزء الثانى

السبع التى لها تحقق ملموس ، رضى ومسموع ، هو القرآن . ومن هنا أنت أهميته كدليل حسى مادى على وجود البارى . وأهمية القرآن هو أنه الخبر ، وهو مصدر العلم ، وهو الصفة الاولى التى منها تثبت باقى الصفات الاخرى نقلا وبالتالي له الاولوية عليها باعتباره مصدرا . وابتداء من القرن السادس انتقلت مسألة القدم والحدوث من صفة الكلام الى مسألة الوحدة والكثرة . فاثبات وحدة الكلام اثبات لقدمه وقيامه بالذات ، واثبات الكثرة اثبات لحدوث الكلام وقيامه بالحوادث (٢٩٦) . والعجيب أن اسم المشكلة ليس قدم الكلام وحدثه فذلك اسم الحكم العام للصفات كلها أو قدم الكلام فقط وهو ما ركز عليه الاشاعرة بل « خلق القرآن » أى نظرية خصومهم المعتزلة . فالتعبير ذاته يوحى بالنفور . فليس هناك مسلم واحد يرضى بخلق القرآن نظراً لأن الاحساسات الدينية للمسلمين تمنع الخلق ولا تقبل الا القدم . القدم أكثر تعظيها واجلالا من الخلق ، القديم أفضل من الجديد ، والمضى أعمق من الحاضر ، والاصلى اقرب إلى القلب من التقليد .

وقد أجمع أهل الاسلام على أن لله كلاما وعلى أن الله كلم موسى وعلى أن كلامه فى سائر الكتب المنزلة فى التوراة والزيبور والانجيل والقرآن أى فى الصحف (٢٩٧) . ولكن المسألة هى الصلة بين الكلام كصفة للذات وبين الكلام الحسى المقروء . فالصفة المجردة تدخل تحت اشكال القدم والحدوث والكلام الحسى يدخل تحت اشكال المعنى واللفظ . وتنشأ المشكلة عندما يتم الخلط بين المستويين للكلام الصورى والمادى فتعتبر الصفة المجردة حادثة أو يعتبر الكلام الحسى قديما . وهنا تنشأ الحلول المتوسطة التى تحاول الجمع بين الطرفين مثل قدم الصفة المجردة وحدوث الكلام الحسى ، أو قدم الذات وحدوث الصفات ، قدم المعنى فى النفس وحدوث اللفظ المجرد أو رفض الجميع والتوقف عن الحكم . المواقف اذن أربعة . اما أن يكون الكلام قديما حتى بأصواته وحروفه ،

(٢٩٦) النهاية ص ٢٧٨ ، المحصل ص ١٣٤ ، المعالم ص ٥٧ — ٥٨ .

(٢٩٧) الفصل ج ٣ ، ص ٥ .

وأما أن يكون قديما ككلام نفسى دون الاصوات والحروف ، أو يكون الكلام حادثا حتى فى الذات والصفات كرد فعل على قدم الذات والصفات أو يكون حادثا غير قائم بالذات بل قائم فى المحل (٢٩٨) ، والحقيقة انه يمكن رد هذه المواقف الاربعة الى اثنين . الاول عدم التمييز بين المستويات سواء كان ذلك قولاً بقديم الكلام ذاتا وصفة معنى ولفظاً او بحدوثه ذاتا وصفة معنى ولفظاً . والثاني التمييز بين المستويات سواء كان بين الذات والصفة أو المعنى واللفظ أو كان بين القيام بالذات والقيام بالمحل .

والحشوية مذهب يقوم على التوحيد بين الكلام كصفة قديمة ازلية وبين الكلام كأصوات وحروف . لذلك يسمى مذهب المشبهة الطولية المجسمة . وينشأ الخلط من الجمع بين الكلام القديم وهو مفهوم بمفرده كحكم مبدأ بقديم الصفات وبين الكلام كحروف وأصوات وهو مفهوم كحكم واقع على كلام حسى مرئى . فالجمع بين الاثنين خلط ويتناقض دون تأصيل عقلى يكشف عن الرغبة فى الجمع بين الحساسية الدينية والرؤية الحسية ، بين متطلبات الايمان ومقتضيات الحس فينشأ مذهب ايسانى حسى . ويعتمد المذهب على مجموعة من الحجج الثقيلة والعقلية تعتمد كلها على أن القراءة هى المقروء والتلاوة هى الملتو وأن القديم يحل فى الحادث ويختلط به مع أن ذلك خلط بين المعنى واللفظ ، بين الماهية والواقع ، بين الشئ والدلالة .

(٢٩٨) لذلك كانت هناك أربع فرق كل منها يمثل موقفاً . الاول الحشوية وهو موقف الحنابلة أى اثبات الكلام القديم بالاصوات والحروف دون تفرقة بين الكلام النفسى والكلام اللفظى . والثانى موقف الاشاعرة الذين يشاركون فى اثبات القدم للكلام النفسى فقط . والثالث موقف الكرامية الذين يثبتون الكلام الحادث المركب من الحروف والاصوات القائم بالذات كرد فعل على موقف الحشوية . والرابع موقف المعتزلة الذين يثبتون الكلام الحادث من الاصوات والحروف غير قائم بالذات وقائم فى محل وهو قريب من الاشاعرة فى التمييز بين مستويين فى الكلام . وقد اعتمد الشهرستانى على هذه القسمة الرباعية فى صاغة الحجة الاتية لاثبات قدم الكلام . أما أن يكون متكلماً لنفسه أو بكلام ، الاول إما قديم أو حادث والحادث محال ، والثانى إما فى ذاته أو فى محل ، والمحل لا يكون الا حادثاً فلم يبق الا أنه قديم ، الحصون ص ٢٠ — ٢٢ ، الرئيسية ص ٤٤ — ٤٥ .

تقوم الحشوية اذن على الخلط بين المستويات فى مقابل تصور آخر يقوم على التمييز بين المستويات (٢٩٩) . والحقيقة أن معظم الادلة النقلية

(٢٩٩) جعل الباقلانى معركته الاساسية مع الحثوية . فهو مذهب المشبهة الحلولية المجسمة القائل بأن كلام البارى حروف وأصوات وأنه قديم وأن الحروف والأصوات التى توجد فى كلام الخلق كلها قديمة ، وهو قول يؤدى الى قدم العالم . أما من قال أن القرآن حروف وأصوات تكلم بها الله وهى قديمة لا تشبه حروفنا وأصواتنا فإن ذلك يؤدى الى كون القرآن ليس حروفاً وأصواتاً نعلمها وبالتالي لا تكون قرآناً . أما من قال : الأصوات والحروف التى يذكر بها الله ويتلى بها القرآن فهى قديمة أما التى ننشد بها الشعر فهى محدثة تناقض لأن الشئ نفسه يتحول من قديم الى محدث ومن محدث الى قديم وهو محال . الانصاف ص ١١١ — ١١٢ ، ويعرض الباقلانى أربع عشرة حجة للمشبهة ويرد عليها واحدة تلو الأخرى ، أما عقلية خالصة أو عقلية خالصة أو عقلية عقلية . ونظراً لأهميتها نعرضها كالآتى :

١ — « تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق » ، « نتلو عليك نبأ موسى » ، فالله تال متكلم . وهناك فرق بين التلاوة والتلو ، بين الحق ، كلام الله القديم ، والكلام . كما أن التلاوة بأمر الى جبريل وليست مباشرة .

٢ — « قرا الله طه » « يس » « قبل أن يخلق الخلق بألفى عام فلما سمعت الملائكة قالوا طوبى لامة ينزل عليها هذا » أى اضافة القراءة الى الله . وهذا فى الحقيقة يدل على الفرق بين القراءة والمقروء نفسه لأن القراءة لم تكن موجودة ثم وجدت . كما أن الله أمر الملائكة بالقراءة دون اضافة القراءة الى نفسه .

٣ — « حتى يسمع كلام الله » لا يعنى أن كلام الله قديم فالمشرك يسمعه كالمؤمن . ويعنى هنا الفهم والتدبر . كما أنه يوقع فى تناقض كون الكلام قديماً محدثاً فى آن واحد . ولا يحل التناقض الا بأن يكون كلامنا قديماً أو يكون كلام الله غير كلامنا وبالتالي لا يكون لدينا قرآناً .

٤ — الحروف المتقطعة مثل « حم » . الخ كلام أى أن كلام الله حروف . والحقيقة ليس المقصود الحروف المكتوبة بل معناها الذى اختلف فيه المفسرون . فهى أسماء للقرآن كالفرقان والذكر (قتادة ابن جريج) ، اسم لكل سورة (زيد بن أسلم) ، اسم الله الاعظم (السرى والشعبي) ، أقسام الله (ابن عباس ، عكرمة) حروف مقطعة من أسماء وأفعال أ = انال = الله ، م = أعلم = أنا الله أعلم (ابن مسعود ، سعيد بن جبرير) ، كل حرف يدل على معان مختلفة . أ = الله ، ل = لطيف ،

من القرآن قد أخرجت من سياقها ودفعت إلى أعلى بدلا من أن تتوجه

=

م = مجيد ، ا = آلاء ، ل = ملك ، م = مجد ، ا = سنة ،
ل = سنة ، م = سنة ، المص ، ا = ل ، ا = ل ، م = م ، ا = م ،
ص = الكل = ١٦١ سنة ، ا = ل ، ا = ل ، م = م ، ر = ٢٠٠ والكل
= ٢٣١ ، الم ، ا = ل ، ا = ل ، م = م ، ر = ٢٠٠ والكل
= ٢٧١ ، والحقيقة انها كلها حروف هجاء للاعجاز . ولا يعنى اسقاط
حرف اسقاط كلام الله . وهل حروف الله ٢٨ حرفا ؟ وهل القراءات
السبع قراءات الله ؟

٥ - « أنزل القرآن على سبعة أحرف » لا يعنى ذلك حرف الهجاء
بل صيغ الكلام من : أمر ونهى وترغيب وجذل ومثل وقصص أو سبع لغات .

٦ - « من قرأ القرآن فله بكل حرف عشرة حسنات . اها انى لا أقول
الم حرفا لكن الالف حرف واللام حرف والميم حرف » . ولا يعنى ذلك أن
الكلام حروف بل يعنى أن الاجر على الطاعة .

٧ - « إذا كان يوم القيامة نادى الله تعالى بصوته يسمعه من بعد
كما يسمعه من قرب » . ولا يعنى ذلك أن الله يتكلم بصوت أو أن
الصوت هو الله أو اضافته الى الله أو أن الصوت موجود .

٨ - « ان الله تعالى اذا تكلم بالوحى وروى بالامر من الوحى جاء
له صوت كجر السلسلة على الصفا » ، وهو حديث ضعيف ، بالاضافة
الى وجود روايات تقول بأن الصوت مخلوق كما أن الصوت لا يعنى
الكلام ، والصوت غير المصوت .

٩ - اذا كان الصوت مسموعا بالآذان فهو أصوات وحروف . والله
ليس جسما تصدر منه أجسام .

١٠ - حلول الصفة القديمة فى الظروف والاعوية . والقديم لا يحل .

١١ - « لا تسافروا بالقرآن الى أرض العدو » والمعنى هنا المصحف
أى الكتابة وليس صوت الله .

١٢ - « لو جعل هذا القرآن فى اهاب ثم القى فى النار ما احترق » .
والمحروق هو الورق وليس القرآن كما أن ذلك معجزة محتلة فى زمان
قديم وليس واقعا حادثا فى كل زمان .

١٣ - « من حفظ القرآن فاختلط بلحمه ودمه » ، وهو حديث ضعيف .
والحفاظ كثيرون فكيف يتم اختلاط القديم الواحد فى الكثرة المحدثه ،
والمعنى هو أن الحفظ فى الصغر أبقى دون نسيان

انى أسفل . خرجت عن العالم بدلا من أن تتجه اليه ، تتحول الى صفة لذات مشخصة مع أنها تصورات للعالم وبواعث للسلوك ونظم للمجتمعات وقوانين للتاريخ . أما الاحاديث فمعظمها ظنى من حيث السند أو المتن ، يظهر فيها أثر الخيال الشعبى وأساطير الخلق وتحديداتها فى الزمان والمكان . ويسهل توجيه نقل مضاد لهذا النقل لاثبات عكس القضية فيصبح الموقف المذهبى هو الاساس والنقل مجرد تابع ومبرر ومؤيد له . ومعظم الحجج العقلية من الاحاديث وليست من القرآن ، روايات آحاد أكثر منها تواترا ، عقائد نظرية أكثر منها شرائع عملية مما يدل على الإغتراب وقذف الكلام خارج العالم والحاقة بالذات المشخصة ، الغاية منها التعبير عن العظمة واللانهاية وليس اصدار حكم على مادة الكلام ، الغرض منها الإحياء النفسى والتوجيه العملى الذى يصل الى حد الارهاب بالعظمة والجبروت وليس المعرفة الخيرية . وكثير من هذه التأويلات تقوم على بواعث سياسية خالصة ، الغاية من الالغاز فيها هو السماح للتأويل السياسى سواء من السلطة أو من المعارضة لحل اللغز طبقا لمصلحة كل فريق خاصة فيما يتعلق بزوال الدول وانهيار أنظمة الحكم وتقدم دولة أخرى والتبشير بنظام قادم به الخلاص .

هناك اذن فرق بين اللفظ والمعنى ، بين الدليل والمطلوب ، فالتقراءة غير المقروء ، والتلاوة غير المتلو ، والكتابة غير المكتوب . والادلة على ذلك كثيرة من النقل والعقل ، من الكتاب والسنة والاجماع . والحس والعقل ، نقل فى مقابل نقل وعقل فى مقابل عقل . والحجة الشاملة هى أنه لا يمكن فهم الكثرة والوحدة فى الكلام الا بناء على التفرقة بين اللفظ والمعنى ، بين القراءة والمقروء ، بين التلاوة والمتلو . يتعدد القرآن ، والقرآن واحد . وتتغير الالحان والقرآن واحد ، وتتغير الاعراب والقرآن واحد ، ويثاب كل فرد على قراءته والقرآن واحد ، وتتعدد القراءات والقرآن واحد . يقرأ بالكلام بالعربية فهو قرآن وبالعبرانية فهو تورا أو

١٤ — لا يعنى تعظيم القرآن من الاوساخ قدم الحروف بل تطبيق لقواعد الطهارة العامة ، الانصاف ص ١١ — ١٤٣ .

زبور وبالسريانية غوى انجيل . الكلام واحد والتعبير متعدد النفسات .
 الامر بالتلاوة استدعاء للفعل والفعل صفة المأمور لا صفة الامر . القراءة
 صفة والمقروء موصوف ، وشرط الصفة القيام بالموصوف . والقراءة وقت
 الجنابة ممكنة لان المقروء غير القراءة . كلام الله لا يلفظ أو يحكى به .
 هو كلام واحد ومتعلقاته كثيرة . وهناك حجج أخرى متعددة منها أن
 القراءة مرة طيبة مستلذة ، ومرة فجأة تنفر منها الطباع ، مرة رقيقة ومرة
 منخفضة ، وكذلك الكتابة تارة حسنة وتارة سيئة . القراءة فعل الانسان
 وعمله . القراءة طاعة وقربى أو معصية وسوء . لا يتصف الكلام القديم
 بالحروف والاصوات ولا شئ من صفات الخلق ولا يفتقر الى مخارج
 وأدوات بل يتقدس عن جميع ذلك . لا يحل فى شئ من المخلوقات . لا يتكلم
 احد بكلام الله ، فالقراءة اصوات القراء واكسابهم اما المقروء فهو المعروف
 والمعلوم . القرآن اذن لفظ متشابه ، يحمل على القراءة كما يحمل على
 المقروء (٣٠٠) .

ان كل اختلاف فى القراءات أو تغير فى الاصوات أو اسقاط لبعض
 الحروف لا يحدث تغييرا فى الكلام . الصوت المسووع أو الكلام المكتوب
 ليس هو الكلام ، ولا يمكن لحروف متفرقة أو متناهية تكوين كلام دال
 لا متناه . القراءة فعل فردى شخصى مكتسب تنفيذا للامر فى حين أن
 الكلام هو الامر . كل ذلك يثبت فى النهاية قدم الكلام وأولويته على

(٣٠٠) الأدلة النقلية مثل « واذا قرأت القرآن .. » ، « واذكر ربك
 .. » ، « ليس كمثله شئ .. » ، « فاقراوا ما تيسر منه » « اتل ما أوحى
 اليك .. » . « وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس » ، « يا أيها الرسول بلغ
 ما أنزل اليك » ، « لا تحرك به لسانك .. » ومن الحديث « من أراد أن
 يقرأ القرآن غضا فليقرأه على قراءة ابن أم عبد (ابن مسعود) ، كما يذكر
 الباقلانى والجوينى كثيرا من أقوال الصحابة والصوفية (الجنيد) كدليل
 على اجماع الامة وكأن الاجماع فى الامور العقائدية وليس فى الامور
 العملية ، الانصاف ص ٨٠ - ١٠٦ ، ارشاد ص ١٢٥ - ١٣٢ ،
 ص ١٣٦ ، المسائل ص ٣٧٠ ، الاصول ص ١٠٨ ، لذلك يفرق ابن حزم
 بين الكلام والقول ، الاول قديم والثانى محدث ، الفصل ج ٣ ، ص
 ١٠ - ١٣ ، وتشخيص حروف اللغة امر معروف فى الديانات القديمة خاصة
 فى الاسرائيليات .

القراءة (٢٠١) . لذلك لا يجوز القول بأنه يلفظ بالقرآن لأن التلفظ رمى واللفظ يوحى بالخلق لا بالقدم (٣٠٢) . لذلك يفضل البعض وصف القراءة بأنها ذكر حتى تتميز عن القراءة اللفظية للكلام البشرى (٣٠٣) . والاثبات يلغى هذا التميز بين فعل القراءة وموضوعها ويجعل فعل الذات مطابقا للموضوع تمثيلا مع اعتبار الكلام موضوعا حسيا خالصا . فالمقروء ، دون فعل القراءة افتراض خالص أو امكانية محضة لا يمكن معرفتها الا من خلال مظهره . حتى هو فعل القراءة وما يصدر عنه من أصوات وحروف . لا توصف القراءة بأنها تلفظ لأنها تختلف عن القراءة العادية

(٣٠١) يعطى الباقلائي خمس عشرة حجة ضد المشبهة الذين يوحدون بين القراءة والمقروء وهي ١ — اختلاف القراءات وثبوت الكلام . ٢ — استقاط حروف من القرآن ليس تغييرا في الكلام . ٣ — صوت الوحي ليس هو الكلام . ٤ — ليس كونه مسموعا على الحقيقة أنه حروف . ٥ — تعظيم القرآن عن الانفس تعظيم للمحل دون حول الكلام فيه . ٦ — أوائل السور حروف ولكنها لا تثبت بالضرورة أن الكلام مجرد حروف . ٧ — الحروف ثمانية وعشرون والكلام لا نهائي . ٨ — القراءة فردية شخصية يحصل ثواب فردي على فعلها . ٩ — القراءة مفروضة في الصلاة فهي إذن فعل . ١٠ — الفعل يضاف الى الأمر به وان لم يفعله بنفسه بل أمر بفعله . ١١ — الامر استدعاء الفعل وليس الصفة القديمة . ١٢ — الحروف هي القراءة وليس الكلام القديم . ١٣ — لو كان الكلام حروفا لكان كلام الناس كله قديما . ١٤ — أصوات الله قديمة أزلية وليست وقتية مخلوقة . ١٥ — حلول الصفة القديمة في الادعية لا يجوز على الله ، الانصاف ص ١١٢ — ١٤٣ .

(٣٠٢) عند الاشعري يقرأ القرآن في الحقيقة ويتلى ولا يجوز أن يقال يلفظ لأن اللفظ هو الرمي بل يقرأ ويتلى ويكتب ويحفظ . اللفظ يوحى بالخلق ، الانصاف ص ٣٠ — ٣١ ، لا يجوز أن يحكى الكلام ولا أن يلفظ به لأن هكايه الشيء مثله وما يقاربه والكلام لا مثل له من كلام البشر ولا يجوز أن يلفظ به . يتكلم الخلق لأن ذلك يوجب كون الكلام قائما بذاته قديما ومحدثا ، وكلام الله غير متبعض ولا متغاير ، الانصاف ص ٢٧ . ص ٢٧ .

(٣٠٣) كلام الرسول ليس قرآنا بل ذكر ، الابانة ص ٣١ ، ويشارك الاسكافي من المعتزلة رأى الاشاعرة في أنه يقرأ ولا يلفظ به ، مقالات ج ١ ، ص ٢٧١ .

لكلام البشر (٣٠٤) .

البديل اذن عن الخلط بين المستويات هو التمييز بينها . فالقرآن قديم كصفة ازلية قائمة بالذات ومحدث باعتباره أصواتا وحروفا منزلة على النبي (٣٠٥) . وكل ما هو خارج الصفة مثل اللوح المحفوظ وجبريل ونيلة القدر وبيت العزة والسماء الدنيا والصحف والصور المكية والصور المدنية كلها مخلوقة (٣٠٦) . الكلام قديم والحروف والاصوات مخلوقة . العلم غير مخلوق ولكن الامر والنهي مخلوقان . العلم يحتوى على التصور النظرى للعالم والامر والنهي يمثلان التطبيقات العملية لهذا التصور فى الزمان والمكان (٣٠٧) . وقد يميز بين الحدوث والخلق فليس كل محدث

(٣٠٤) هذا هو رأى جمهور المعتزلة الا الاسكافى ، مقالات ج ١ ، ص ٢٧١ ، الاقتصاد ص ٦٦ — ٦٧ .

(٣٠٥) ويلتقى فى ذلك عدد من أهل السنة والمعتزلة والروافض . فعند جعفر بن محمد القرآن لا خالق ولا مخلوق ، الابانة ص ٢٩ .

(٣٠٦) عند بعض الروافض مثل هشام بن الحكم القرآن بمعنى العلم أو الفعل لا هو قديم ولا محدث . القرآن صوت مسبوع وحرف مكتوب مخلوق ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٣١ — ٢٣٣ ، وعند ابن الماجشون نصفه غير مخلوق ، مقالات ج ٢ ، ص ١٣٤ .

(٣٠٧) عند سليمان بن جرير علم الله غير مخلوق وليس غير الله اما الامر والنهي فمخلوقان . الله لم يزل متكلم أى انه لم يزل مقتدرا على خلق الكلام ، والكلام محدث منه غير مخلوق ومنه مخلوق ، القرآن ليس مخلوقا ، ولفظى به وقراعى له مخلوقتان مقالات ج ١ ، ص ٢٧١ ، لفظنا بالقرآن مخلوق وكتابتنا مخلوقة ، والقرآن غير مخلوق ، وكلام الله غير مخلوق وكلام موسى وغيره مخلوق ، وكلام الله قديم وسمع موسى الكلام ، الفقه ص ١٨٤ ، نحن نتكلم بالآلات والحروف والله بلا آلة ولا حروف . الحروف مخلوقة وكلام الله غير مخلوق ، الفقه ص ١٨٥ ، الانصاف ص ٧٢ ، القراءة غير المقروءة ، صفة للقارئ ، والمقروء غير مخلوق بل كلام الله . الحفظ صفة القلب والمحفوظ غير مخلوق بل كلام الرب . السمع صفة السامع غير مخلوق ، الكتابة صفة الكاتب ، والمكتوب غير مقروء ، الذكر صفة الذكر ، والمذكور غير مخلوق ، الانصاف ص ١٠٣ — ١٠٦ ، وعند الجبائى كلام الله يوجد به قراءة كل قارئ ، أى أن العبد يلجئ الرب الى خلق الكلام عند إثارة اختراع الاصوات والنغمات ، فالفعل للعبد وليس للرب فى الخلق ، الارشاد ص ١٢١ — ١٢٤ .

مخلوق أو غير مخلوق بالضرورة (٣٠٨) . وقد يميز بين الحدث والمحدث
فكل حدث لا يكون بالضرورة محدثا (٣٠٩) . وقد يكون بعض الكلام لا في
محل والبعض الآخر في محل (٣١٠) .

كلام الله اذن قديم أزلى ، نفسانى ، إحدى الذات ، ليس بحروف
ولا أصوات (٣١١) ، ولا يكفى اثبات ذلك عن طريق تفنيد الموقف الحشوى
الذى يقوم على الخلط بين المستويات أى عن طريق اثبات استحالة

(٣٠٨) عند زهير الاثرى القرآن كلام الله محدث غير مخلوق ، مقالات
ج ١ ، ص ٣٢٦ ، ج ٢ ، ص ٢٣٢ ، وعند محمد بن شجاع الثلجى القرآن
محدث والامتناع عن القول بأنه مخلوق أو غير مخلوق ، مقالات ج ٢ ،
ص ٢٣٢ .

(٣٠٩) عند أبى معاذ التومنى ، كلام الله حدث غير محدثه ولا مخلوق
تائم بالله لا في مكان ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢٦ ، ج ٢ ، ص ٢٣٢ .

(٣١٠) عند أبى الهذيل بعض كلام الله لا في محل وهو قوله كن وبعضه
في محل كالامر والنهى والخبر والاستخبار وكان أمر التكوين عنده غير أمر
التكليف ، الملل ج ٢ ، ص ٧٥ — ٧٦ .

(٣١١) هذا هو موقف الاشعرية الذين يطلقون على انفسهم أهل السنة
في مقابل أهل الضلال أو أهل الحق في مقابل أهل الباطل . فقد ذهب
اكثرهم الى كون البارئ متكلم بكلام قديم أزلى نفسانى إحدى الذات ،
ليس بحروف ولا أصوات . وهو مع ذلك ينقسم بانقسام المتعلقة ،
مفاير للعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات ، الغاية ص ٨٨ —
٨٩ ، القرآن كلام الله غير مخلوق ، النسفية ص ٧٩ — ٨٣ ، العضدية
ج ٢ ، ص ٢٢٨ — ٢٤٥ ، النهاية ص ٢٦٨ — ٢٧٠ ، كلام الله هو
علمه لم يزل وانه غير مخلوق ، الفصل ج ٣ ، ص ٥ ، كلام الله صفة
ذاته لم تزل غير مخلوقة وهو غير الله ، وخلاف الله ، وهو غير علم الله ،
وانه ليس لله الاكلام واحد ، الفصل ج ٣ ، ص ٥ ، متكلم بكلام أزلى
لا مفتتح لوجوده ، الارشاد ص ٩٩ ، القرآن غير مخلوق وأن قراءة
اللفظ به غير مخلوقة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٧١ ، كلام الحق منزّه عن
الحروف والاصوات ، المسائل ص ٣٦٩ — ٣٧٠ ، انظر ايضا الابانة ص
٩ — ١٠ ، الانصاف ص ٣٧ ، ص ٧١ ، ص ١٠٨ — ١١١ ، النظامية
ص ١٩ — ٢٠ ، البحر ص ٢٩ ، الكفاية ص ٥٤ — ٤٦ ، المحصل ص
١٣٣ — ١٣٤ ، ويثبت ابن حزم قدم الكلام دون أن يكون زائدا على الذات
فكلام الله هو علمه وهو ليس شيئا غير البارئ ، القرآن خمسة أشياء أربعة
مخلوقة وواحد غير مخلوق ، الفصل ج ٣ ، ص ٨ — ١٠ .

الخد بل هناك أدلة إيجابية لاثبات التمايز بين المسدييات . بالنقل وانعقل .
ويشبل النقل اكتاب والسنة والاجماع (٢١٢) . واندقيقه أن ذلك لا يثبت

(٣١٢) الحجج النطية من الكتاب والسنة والاجماع كثيرة عند اهل السنة . فمن الكتاب ١ — « ألا له الخلق والامر » فالخلق غير الامر : القيام بالامر دون الخلق ومثل « ولله الامر من قبل ومن بعد » ، « ومن آياته ان تقوم السماء والارض بأمره » والامر هو الكلام . « كلها أمرها بالقيام فقلنا لا يهويان » . ٢ — « انما قولنا لشيء اذا أردنا أن نقول له كن فيكون » ، ولو كان غير مخلوق لاحتاج القول الى ثان ، والثاني الى ثالث الى ما لا نهاية . ٣ — « لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي » ، « وتكسرت الأقلام » ، وبالتالي يثبت القدم والا وقع الكلام في نطاق الحدوث . ٤ — « ان هذا الا قول البشر » على لسان المشركين ، وأصنام ابراهيم لا تنطق . فالنطق صفة من صفات الانوهمية . ٥ — « لمن الملك اليوم » ، لله الواحد القهار « أى انه لا يفتنى . ٦ — « وكلم الله موسى تكليها » . وهذا في الحقيقة ضعيف لان موسى لا يسمع الا الكلام الحادث في أصوات وحروف . ٧ — « قل هو الله أحد » فكيف يكون بخلوقا واسم الله في القرآن ؟ . ٨ — « تبارك اسم ربك » ، ولا يقال للمخلوق تبارك . ٩ — « شهد الله ان لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط » والشهادة بالكلام القديم مثل الله . ١٠ — « سبح اسم ربك الأعلى الذي خلق فسوى » ، « تعالى جد ربنا . . » فالاسم غير الخلق . ١١ — « وما كان لبشر أن يكلم الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسله رسولا فيوحى بأذنه ما يشاء » ولكن يبرز سؤال هل عدم ايصال الكلام الا بوسيلة اتصال يدل على قدم الكلام من ناحية المتكلم اكثر ممنا يدل على حدوثه من جهة السامع ؟ . ١٢ — « الرحمن ، علم القرآن ، خلق الانسان ، علمه البيان » وهذه تفرقة بين القرآن والانسان . ١٣ — « ولولا كلمة سبقت من ربك الى أجل مسمى لقضى الامر بينهم » فالكلام قبل الحوادث . ١٤ « وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته » فالكلام لا يتبدل ولا يتغير وبالتالي لا يكون حادثا . أما الحديث فمثل « أعوذ بكلمات الله التامات » ، والمحدث لا يكون تاما . ومحال أن يعوذ مخلوق بمخلوق ، ومثل « فضل كلام الله على سائر الكلام كفضل الله على سائر خلقه » ، والفضل هو القدم . وهنا يبرز سؤال : هل الفضل في القدم أم في الصواب والصحة والصدق ؟ ليس القدم فضلا انسانيا خالصا ؟ أما الاجماع فهي مجرد اقوال متفرقة لبعض الصحابة والاولا مثل قول علي « والله ما حكمت مخلوقا بل حكمت القرآن » الانصاف ص ٧٢ ، وقال وكيع « من قال القرآن مخلوق فهو مرتد ويستتاب فان تاب والا قتل » وقال ابن =

شينا ، فالتقل معارض بنقل غيره ، والنقل الاول قد يؤول حتى يتحول الى نقل مضاد ، فقل نقل خاضع لتفسير وتاويل طبقا للمذهب المسبق الذى قرأ نفسه فى النص فابتسره وأخرجه من سياقه ومضمونه وأبعده عن اتجاهه من داخل العالم الى خارج العالم . أما الإحاديث فهى آحاد أو ضعيفة معارضة بأحاديث أخرى ، أغلبها يظهر فيه الدين الشعبى . أما الإجماع فانه ليس تاما ، وانه من فرق واحدة ، وانه يقوم على الهوى ، وانه معارض بالنقل ، وانه لا يتم الا فى مسألة عملية تتعلق بصالح الامة . أما الحجج العقلية فمعظمها جدلى يقوم على القسمة واستحالة الحدوث بناء على دليل الحدوث لاثبات الصنع وصفة التقديم كوصف للذات . وقد تكون حججا خطابية ايمانية مستمدة من الحجج العقلية دون احكام عقلية نظرية كاف . وقد يقوم البعض منها على اثبات استحالة الضد أى انها براهين خلق (٣١٣) . وتقوم حجج أخرى لاثبات القدم على الفصل التام

المبارك « نستطيع أن نحكى كلام النصارى واليهود ولا نستطيع أن نحكى كلام الجهمية » ، وأبو حنيفة مشرك لانه كان يقول بخلق القرآن واستتابه ابن ابي ليلى حتى رجع ، وعند الثورى من قال ان القرآن مخلوق فقد كفر ، وعند زيد بن على ، وعلى بن الحسين ، من قال ان القرآن غير مخلوق كافر عند العلماء ، الابانة ص ٢٩ ، وعند اصحاب الحديث وأهل السنة القرآن كلام الله غير مخلوق ، ومن قال باللفظ أو بالوقوف فهو مبتدع ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢١ ، وعند عبد الله بن سعيد القطان ، كلام الله غير مخلوق ، مقالات ج ١ ص ٣٢٥ ، أنظر ، الابانة ١٩ — ٢٩ ، الانصاف ص ٧١ ، الوسيلة ص ٢٧ — ٣٠ ، اللمع ص ٣٣ — ٣٦ ، المعالم ص ٥٣ — ٥٥ ، الاقتصاد ص ٦٥ — ٦٦ ، المحصل ص ١٣٣ — ١٣٤ .

(٣١٣) ويمكن اعطاء نماذج للحجج العقلية على النحو التالى ١ — لو كان متكلما بكلام محووث فيكون ذلك المحدث اما قائما بذاته أو قائما بغيره ، والاول باطل لانه يقتضى أن تكون ذاته محلا للحوادث ، والثانى باطل لانه جائز أن يكون جاهلا ، المسائل ص ٣٦٩ ، البحر ص ٣١ ، المحصل ص ١٣٣ — ١٣٤ ، المعالم ص ٥٣ — ٥٥ ، ٢ — لو كان كلام الله غير الله لا يخلو اما أن يكون جسما أو عرضا . لو كان جسما لكان فى مكان واحد وما كان بلغ الينا الكلام ومجموعا فى كل بلد . ولو كان عرضا لاقتضى حاملا وكان كلام الله الذى عندنا غير كلامه الذى عند غيرنا ، الفصل ج ٣ ، ص ٥ — ٦ ، الابانة ص ٢٦ ، النظامية ص ١٨ — ١٩ ، ٣ — يثبت قدم الكلام حتى لا يقع تحت أمر التكوين

بين الكلام والعنفه والذات القديم وبين الذات الموضوع .. سوى وجسود
مكتوب ومقروء ومسموع استنكفنا من المادة وثباتها .. فمن ثم يكون اثبات
القدم تعبيراً عن عواطف انتظير (٢١٤) . وقد كان سم كل دنكم أشعري
المباراة في اثبات قدم الكلام وانتصلي في الحجج وكنها مسألة بينا
ترعى مصالح الامة . منها ما يعتد على قدم الصفات أو على اثبات
الازلية أو على نفى الضد واستحالة الخلق أو على مجرد المعنى العام المتيقن

١ - الكلام من صفات الكمال ٥ - انه أمرنا ناهياً من صنات الذات
وهو ما يستلزم كلاماً قديماً ٦ - قول الله لابليس عليك لعنتي الى يوم
الدين ، واللغة ابدية ٧ - غضب الله وسخطه ورضاه ومحبته أبدية
قديمة فكذلك الكلام . والسؤال : هل يجوز اثبات قدم الكلام بالاثبات
قدم باقى الصفات وهو المطلوب اثباته ، الابانة ص ٢٥ ، ٨ - لم يزل
عالماً مريداً فلماذا لا يكون لم يزل متكلماً ؟ الابانة ص ٢٥ ، ٩ - وبنيت
قدم الكلام باثبات استحالة حدوثه ، اللمع ص ٤٢ - ٤٦ ، الاصول
ص ١٠٦ - ١٠٧ ، ١٠ - اثبات قدم الصفة بمنع استحالة وقوع الضد
فيه ، اللمع ص ٣٦ - ٤٢ والسؤال هو : ليس اثبات الشيء كنفى لخصمه
حكم عقلى في موقف انساني فعدم العدل اثبات لجور لانه عدم نصره
للعادل ، وهو منطق يقوم على تعارض الطرفين وعلى انكار الوسط
والمحايدة ؟ ١١ - القرآن مشتمل على أسماء الله والاسم والمسمى واحد
فيجب أن يكون القرآن قديماً مثل الله . اشرح ص ٥٤٢ - ٥٤٩ .
١٢ - لو لم يكن قديماً لكان يجب أن يكون أخرساً أو ساكناً كما في
الشاهد أى التشبيه بالانسان . ١٣ - لو لم يكن قديماً لكان حاداً
أو حالاً في حادث وكلاهما باطل ، الشرح ص ٥٥٥ - ٥٦٣ .

(٢١٤) يقدم الاشعري حججا عديدة لاثبات قدم الكلام كلها تقسم
على اثبات استحالة الضد استنكفاً من المادة مثل ١ - لا يجوز أن يكون
الكلام مخلوقاً في غيره والا كان لها . ٢ - الخلق للاشياء والقرآن
ليس شيئاً . ٣ - الوجود الثابت لا يدل على أن الكلام مخلوق محدث .
٤ - من الذكر ما ليس بمحدث فاذا كان النهى محدثاً فالكلام ليس بمحدث .
٥ - القرآن ليس فعلاً . ٦ - المفعول ليس مخلوقاً بل مسمى . ٧ -
المفعول هو المقروء المتلو وليس الكلام القديم . ٨ - التبديل والنسخ
في الرسم والتلاوة والخط والحكم وليس للصفة . ٩ - حمل المصحف
وانتقاله ليس حملاً للصفة القديمة وانتقالها لها . ١٠ - الكلام غير
السور والآيات والكلمات والحروف والاصوات ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٣٤ .

من الخبر (٣١٥) .

والقول بقدّم الكلام يؤدى بالضرورة الى القول ببقائه . فإذا كان الكلام أزليا فانه يكون كأوصاف الذات المشخص . فهو لا أول ولا نهاية له فى الزمان . ولا يؤثر فى ذلك كون الكلام جسما أم عرضا لانه يكون حينئذ جسما أو عرضا باقيا فى حين أن الاجسام والاعراض الاخرى غير باقية (٣١٦) . وامعانا فى اثبات البقاء يكون الكلام كله باقيا سواء كان الكلام صفة للذات المشخص أو كلام الانسان (٢١٧) . ومع ذلك لم تحظ صفة البقاء بما حظيت به صفة القدم فهما كما كان الحال فى أوصاف الذات عندما حظى القدم باهتمام أكبر من البقاء ،

(٣١٥) بعض الحجج القسائمة على قدم الصفات مثل ١ — الكلام هو الأبر والأبر قديم . ٢ — الكلام صفة ، والصفة قديمة وليس موضوعا حادثا كالمخلوقات . ٣ — لو كان الكلام مخلوقا لوجب التسلسل إلى ما لا نهاية . ٤ — إرادة الله ليست مخلوقة فى بعض المخلوقات وكذلك الكلام . ٥ — الكلام صفة فلماذا يكون مخلوقا وغيره من الصفات غير مخلوقة . أما ما يقوم منها على اثبات الأزلية فمثل ١ — لا تنفذ كلمات الله أى أن الكلام أزلى كالله . ٢ — الله باق مع فناء الأشياء والكلام لا يفنى كما تفنى الأشياء . ٣ — أوامر الله على الأشياء ، ولما كانت الأشياء تفنى فالأوامر باقية والا كانت فانية . أما الحجج التى تعتمد على نفى الضد واستحالة الخلق فمثل ١ — يعنى الخلق التجسيم وأن كلام الله مخلوق أى إذا حل فى شجرة تتكلم الشجرة ٢ — الخلق معناه التجسيم والكلام غير مجسم ٣ — لو كان الكلام مخلوقا لكان الله لم يزل كالاصنام لا تنطق ٤ — لو كان مخلوقا لكان كلام الأشياء مثل كلام الله . ٥ — لو كان مخلوقا لكان كل كلام مسموع هو كلام اله . ٦ — النزول لا يعنى الخلق . أما الحجج التى تعتمد على تحويل الخبر الى معنى فمثل ١ — رفض القرآن أن الكلام قول البشر . ٢ — تكليم الله لموسى . ٣ — اسم اله فى القرآن فكيف يكون مخلوقا ؟ ٤ — الله شهيد على نفسه بكلامه والقديم لا يشهد الا على قديم مثله . ٥ — الله لا يكلم الا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا ولا يسمعه الخلق ، الابانة ص ١٩ — ٢١ ، الانصاف ص ٧١ .

(٣١٦) الكلام جسم باق فالاجسام يجوز عليها البقاء ، وكلام المخلوقين لا يبقى ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٦ — ٢٤٧ ، ج ٢ ، ص ٢٣٦ ، الكلام عرض باق وكلام غيره لا يبقى ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٦ — ٢٤٧ .

(٣١٧) كلام الله باق وكلام الخلق باق ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٤٤ .

وكان ما لا أول له أهم بكثير مما لا نهاية له ، وكان الماضي أهم من المستقبل ، وكان الغوص في الماضي والبحث عن الجذور أهم من التطلع الى المستقبل والتخطيط له . فإذا كان القول بالتقدم يستتبع القول بالبقاء كما يستتبع القول بالحدوث القول بالفناء فكيف يشارك الكلام الله في البقاء كما يشارك في القدم ؟ اليس ذلك قولاً بتعدد القدماء ؟ وكيف يشارك الكلام وهي صفة في القدم وهو وصف للذات ؟

والحقيقة أن القول بتمايز المستويات في الكلام تفادياً للخلط بينها يكون موقفاً تطهيرياً صرفاً يقوم في حقيقة الامر على مادية مقنعة ، وكان موقف الخلط وموقف التمييز كلاهما واحد ، الاول مادية صريحة والثاني مادية مقنعة . فما السبيل الى معرفة الكلام القديم الازلي ؟ نحن لا نعرفه الا من خلال الكلام الحادث ، وبالتالي لا يمكن معرفة كلام الله كصفة قديمة الا من خلال الوحي أى بلغه الانسان المقروءة والمسموعة وهو كلام حادث . وإذا كان الكلام نفسانياً ليس بأصوات ولا بحروف فإن السؤال يكون نفسانياً بالنسبة لمن : نفس الله أم نفس الانسان ؟ وهل لله نفس يختزن فيها المعاني كما هو الحال عند الانسان ؟ اليسبت نفس الله هي نفس الانسان مدفوعة الى أعلى ، صورة مكبرة لصورة أصغر بدافع التعظيم والاحلال ، اقلالا من شأن الذات ، وتعظيها من شأن الآخر ؟ وإذا كان الكلام إحدى الذات فإن انكار التعدد انكار للمستويات وبالتالي وقوع في الخلط بينها من جديد . وإذا كان الكلام ليس بحروف ولا أصوات ضد الحدوث فما علاقة الكلام القديم بالكلام الحادث ؟ ليس المهم هو الاعتراف بالتمييز بين المستويات بل ايجاد الصلة بينها والا وقعنا في الخلط بينهما من جديد . وإذا كان الكلام مغايراً لبقاى الصفات فكيف يكون مغايراً لها وهو مصدرها ؟ ما صلة الواحد بالكثير ، والمعنى باللفظ ؟ لذلك لافرق في النهاية بين الخلط وبين المستويات ؛ بين التمييز بينها . الاول يجعل الله انساناً ، فالكلام صوت وحرف ، والثاني يجعل الانسان لها ، فالانسان تكلم بكلام الله القديم ، ان القول بقدم الكلام لنتاج عن ربطه بالتأليه المشخص وجعله مشاركا له في القدم والازلية والابدية والالانهاية . ومادام التأليه المشخص غير مجسم كان الكلام كذلك . فالكلام قديم لفظاً ومعنى مما يؤدي في النهاية الى القول بأن الكلام جسم أو انه قديم ومحدث في آن واحد ، فإذا ما غالى

البعض في اثبات القدم مزيدة في التنزيه فانه يجعل الكلام كله قديما سواء كان معنى أو لفظا قائما بالذات المشخصة أو بفعل القراءة وبحركة النسان (٣١٨) .

(٣١٨) لا فرق اذن بين أهل السنة والحشوية في اثبات الكلام القديم الازلى . فعند الحشوية الكلام قديم أزلى بذات الرب ، الفايه ص ٨٨ — ٨٩ ، وعند الحشوية النوايت من الحنابلة هذا القرآن المثلو في الحاريب والمكتوب في المصاحف غير مخلوق ولا محدث بل قديم مع الله . وبالرغم من رفض الاشعرى أن تكون الحروف قديمة لاستحالة ذلك لانه في الوقت الذى يقول فيه الانسان « الحمد » منتقلا من اللام الى الحاء الى الميم الى الدال فان كلامه يكون قديما محدثا ، المسائل ص ٣٦٩ — ٣٧٠ ، الارشاد ص ١٢٨ — ١٣٠ ، المعالم ص ٥٦ — ٥٧ ، الا أن قوله بقدم القرآن غطى على التمييز بين المعنى واللفظ ، وضعف حجه انت الى اقتراب الاشعرية من الحشوية . فالقرآن قديم ، ويثبت عن طريق افساد الضد وابطال النقيض . لو كان مخلوقا لاحتاج الى قول كن واحتاج الى قول ثان وثالث وتسلسل الامر الى ما لا نهاية وهو معنى القدم ، اللع ص ٣٣ — ٣٤ ، كلام الله غير مخلوق ولم يخلق شيئا الا وقد قال له كن فيكون . وهن قال بخلق القرآن فهو كافر ، الابانة ص ٩ — ١٠ ، الله متكلم وكلامه قديم ليس بمخلوق ولا مجعول ولا محدث ، صفة من صفات ذاته كالعلم والقدرة والارادة ، الانصاف ص ٧١ ، الكلام صفة من صفات ذاته قديم بقدم ، موجود بوجود ، موصوف به فيبالم يزل وفيها لا يزال لا يجوز أن يبينه ولا يزاله ولا يحل في مخلوق ولا يتصف بالجلول . مع ذلك فلا مهرب من القول بالطلول لتفسير علاقة الكلام القديم بالكلام الحادث وهى العلاقة التى مهدتها البيئات الثقافية والديانات في الحضارات القديمة المجسورة كالنصرانية مثلا في القول بطول اللاهوت في الناسوت . ويظهر اقتراب الاشعرية من الحشوية عند الكلاية . فقد ذهبت الى أن كلام الله معنى أزلى قائم بذاته مع أنه واحد ، تورا وانجيل وزيور وفرقان ، وأن الذى نسمعه ونظوه حكاية كلام الله . وفرقوا بين الشاهد والغائب . وذلك يوجب عليهم قدم الحكاية أو حدوث الممكن لانها لابد أن يكونا من جنس واحد في قدم أو حدوث . وقالوا اننا نسمع كلامنا وليس هو معنى قائم بذات المتكلم ككلام الله . وهو ما ذهب اليه الاشعرى . ولكنه لما رأى قولنا أن الذى نظوه في الحاريب وكتبه في المصاحف حكاية كلام الله يوجب أن يكون كلامه أيضا محدثا وأصواتا وحروفا قال هذا المسعوع هو كلام الله لان العبارة تكون من جنس المعبر عنه وجرى على القياس وقال الكلام معنى قائم بذات المتكلم من دون فرق بين الشاهد والغائب .

ولما أدى الحكم بالقدم سواء في النشاط بين المستويات أو في التمييز بينها إلى تصور حسي للعالم كان من الدليعي أن يدترف بذلك صراحة . الحكم بالخلق أو بالحدوث ليس فقط في صفة الكلام بل في الذات . فلم يعد القرآن نفسه حادثا بل الذات نفسها حادثة ومحللا للحوادث ، زن لا يعود هناك فرق بين الحشوية وأهل السنة وبين المشبهة . فالطرفان يلتقيان على التجسيم أو التشبيه مرة لحساب الله مرة لحساب الجسم . ليست صفة الكلام وحدها هي الحادث بل ان الذات نفسها تكون محلا للحدوث أو محلا للقدرة الحادثة (٣١٩) .

الشرح ص ٥٢٧-٥٢٨ ، وقال قوم في اللفظ في القرآن ونسبوا إلى أهل السنة أنهم يقولون ان الصوت غير مخلوق والخط غير مخلوق ، وهذا باطل . وما قال قط مسلم ان الصوت الذي هو الهواء غير مخلوق وان الخط غير مخلوق والذي نقول به هو ما قال الله ونبيننا ولا نريد على ذلك شيئا وهو قول القائل القرآن هو كلام الله كلاهما معنى واحد واللفظان مختلفان ، والقرآن هو كلام الله على الحقيقة بلا مجاز ونكفر من لم يقل ذلك ، ونقول ان جبريل نزل بالقرآن الذي هو كلام الله على الحقيقة على قلوب محمد ، الفصل ج ٣ ، ص ٧ ، وزادت المشبهة قولهم في القرآن بأن الحروف والاصوات والرقوم المكتوبة قديمة أزلية واستدلوا بأخبار « ينادى الله يوم القيامة بصوت يسمعه الاولون والآخرون » ، وروا أن موسى كان يسمع كلام الله كجر السلاسل على خلاف المعتزلة والاشاعرة مع أن كلاهما يقول انه كلام الله ولكن ليس في الحقيقة كلام الله . أما اثبات صفة قائمة بالله لا نقرؤها ولا نسميها ولا نبصرها مخالفة للاجماع ، فما بين الدفتين كلام الله أنزل على جبريل ، مكتوب في المصاحف وفي اللوح المحفوظ . « سلام قولا من رب رحيم » ، « انى أنا الله رب العالمين » ، « وكلم الله موسى تكليما » ، « وانى اصطفيك على الناس برسالاتى » ، « وكتبنا له في الألواح من كل شيء وعظما وتفصيلا » لكل شيء أو حديث « ان الله كتب التوراة بيده » ، الملل ج ٢ ، ص ١١٨ .

(٣١٩) هذا هو موقف الكرامية وقد تم عرضه من قبل في أوصاف الذات المخالفة للحدوث . فعند الكرامية ، كلامه قدرته على قوله وقوله حادث في ذاته ، الأصول ص ١٠٦ ، حدوث قول الله في ذاته بناء على أن الله محل للحدوث ، الفرق ص ٢٢٩ ، كلام الله قديم والقول حادث غير محدث ، القرآن هو كلام الله وليس بكلام الله ، وكلام الله القدرة على الكلام ، وقوله حادث قائم بذاته وهو غير قائل بالقول القائم به بل قائل

(ج) خلق القرآن . أما الحكم بالحدوث فقد ظهر في موضوع « خلق القرآن » . والحقيقة أن لفظ الخلق من وضع الخصوم والاصوب هو الحديث عن القرآن المسموع المرئى المتكون من الاصوات والحروف وانعبارات الدالة والمقروء والمحفوظ وهى النظرة الأكثر علمية للكلام (٣٢٠) .

بالقائلية ، وكل مفتتح وجوده قائم بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث ، وكل مفتتح وجوده قائم بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث ، وكل مفتتح مبين للذات فهو محدث بقوله « كن » لا بالقدرة ، الارشاد ص ١٠١ ، فالكلام عند الكرامية قد يطلق على القدرة على المتكلم وقد يطلق على الاقوال والعبارات . وعلى كلا الاعتبارين فهو قائم بذات الرب لكنه بالاعتبار الاول قديم متحد لا كثرة فبه وبالاعتبار الثانى حادث متكرر ، الغاية ص ٨٨ — ٨٩ .

(٣٢٠) عند المعتزلة والخوارج والامامية والزيدية وغيرهم من طوائف الحشوية كلام الرب مركب من الحروف والاصوات مجانس للاقوال الدالة والعبارات ، الغاية ص ٨٨ — ٨٩ ، لديهم أن الكلام أصوات وحروف ، كلام حادث ، الابانة ص ٩ ، المحصل ص ١٣٣ — ١٣٤ ، وعند المعتزلة كلام الله فعل مخلوق ، كلم الله موسى بكلام أحدثه في الشجرة ، الفصل ج ٣ ، ص ٥ ، كلام البارئ حادث مفتتح الوجود . وأطلق معظم المعتزلة لفظ المخلوق على كلام الله ، الارشاد ص ١٠٠ — ١٠١ ، ذهب المعتزلة الى أن الكلام حروف منظومة وأصوات مقطعة شاهدا وغائب لا حقيقة للكلام سوى ذلك وهى مخلوقة قائمة ببطل حادث اذا أوجدها البارئ سمعت من المحل وكما وجدت فنيت . وشرط الجبائى البنية المخصوصة التى يتألف منها مخارج الحروف شاهدا وغائبا ولم يشترط ذلك أبنه أبو هاشم في الغائب ، النهاية ص ٢٨٨ . واتفق المعتزلة على أن كلامه محدث مخلوق في محل وهو حرف وصوت كتب وأمثاله في المصاحف حكايات عنه ، فانها وجد في المحل عرض يفنى في الحال ، الملل ج ١ ، ص ٦٦ ، كل المعتزلة والخوارج يقولون بأن القرآن مخلوق محدث ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٩ — ١١٠ ، ج ٢ ، ص ٢٣١ ، كل الخوارج يقولون بخلق القرآن ، مقالات ج ١ ، ص ١٧٤ ، ص ٨٩ ، حدوث أمره ونهيه وخبره كلام حادث وكلام مخلوق ، الفرق ص ٢١٤ ، في بيان ما يشترك فيه سائر المعتزلة : اعلم أن المعتزلة كلهم متفقون على أن القرآن محدث ومخلوق ، الاعتقادات ص ٣٨ ، عند المعتزلة القرآن كلام الله ووحيه مخلوق محدث أنزله الله على نبيه ليكون علما ودالا على نبوته (وليس المعجزة ، وجعله دلالة لنا على الاحكام (الجانب العملى) لנرجع اليه في الحلال والحرام واستوجب منا بذلك الحمد والشكر والتحميد والتقديس

ولا فرق في خلق القرآن بين اثبات الصفة ونفيها . ففى كلنا الحالتين الكلام مخلوق او حادث . وقد يفضل البعض اقامة فرق دقيق بين الخلق

(شكر النعم) . وهو الذى نسمعه اليوم وننطوه وان لم يكن محدثا من جهة الله فهو يضاف اليه على الحقيقة . الشرح ص ٥٢٧ — ٥٢٨ ، وعند النجارية من فرق المعتزلة القرآن محدث مخلوق . تكلم الله بالقرآن لينة القدر ولم يتكلم به قبل ذلك ، البحر ص ٢٠ — ٢١ ، وقالت المستدركة من النجارية انهم استدركوا ما خفى عن اسلافهم الذين منعوا اطلاق القول بخلق القرآن ثم افترقت الى شعبتين . الاولى تقول انه مخلوق على ترتيب الحروف على ما قال الرسول ، والثانية ان الرسول لم يقل مخلوقا على ترتيب الحروف صراحة ولكنه اعتقد ذلك ودل عليه ، الفرق ص ٢٠٨ — ٢١٠ ، قالت النجارية بحدوث الكلام وبخلق . ولكن الزعفرانى انفرد عنهم بقوله ان كلام الله غيره ، وكل ما هو غيره مخلوق ، الفرق ص ٢٠٨ ، فاذا قرا فهو عرض واذا كتب فهو جسم . وقالت المستدركة منهم نفس القول ، وعند معمر مادام الله هو المكلم بالقرآن فالقرآن محدث ، والقرآن كلام الله ، التنبيه ص ١٥ — ١٦ ، وقال بشر المريسي وانضمت اليه المرجئة بخلق القرآن ، مقالات ج ١ ، ص ١٥ ، الفرق ص ٢٠٥ ، لم يكلم الله موسى ولا يكلم احدا قط ، خلق الله القول والكلام فوق ذلك القول والكلام في مسامع من شاء من الخلق فبلغه السامع من الله بعدما سمعه فسمى ذلك قولاً وكلاماً . التنبيه ص ٩٧ ، وقد قالت الكرامية والجهية نفس الشيء . فعند الكرامية خلق الله في ذاته ، المسائل ص ٣٦٩ ، المحصل ص ١٣٣ — ١٣٤ ، شبه الكرامية مع المعتزلة (الا الجبائى) كلام الله بكلام الخلق ، كلاهما اصوات وحروف من جنس كلام البشر ، فالكلام حادث ويستحيل بقاءه ، الفرق ص ٢٢٩ ، وذهبت الكرامية الى ان الكلام بمعنى القدرة على القول بمعنى واحد . ويعنى القول معنى كثيرة قائمة بذات البارى وهى اقوال مسموعة وكلمات محفوظة يحدث في ذاته عند قوله وتكلمه ولا يجوز عليها الفناء ولا العدم . النهاية ص ٢٨٨ . اما الجهمية فانها تبنت قول النصارى بأن كلمة الله حواها بطن مريم وزادت عليهم ان كلام الله مخلوق حل في شجرة ، وكانت الشجرة حاوية له فلزمهم ان تقول الشجرة « اننى انا الله لا اله الا انا فاعبدنى » ، يا موسى « اننى انا الله لا اله الا انا فاعبدنى » ! القرآن مخلوق وان الله لم يكلم موسى ولا يكلم قط وان الله خلق قولاً وكلاماً توقعا في شأن من شاء من خلقه فبلغه السامع من الله ، التنبيه ص ٩٦ — ٩٧ ، الابانة ص ٢١ ، ص ٢٨ ، القرآن مخلوق وهو غير الله ، مقالات ج ١ ، ص ٣١٢ ، ج ٢ ، ص ١٦٤ ، الفرق ص ٢١٢ ، الانتصار ص ١٢٦ ، أثبت جهم خلق الكلام ، الملل ج ١ ، ص ١٣٠ .

والحدوث . فاذا كان القرآن محدثا فانه يمتنع أن يكون مخلوقا تجنبنا
من الوقوع في التجسيم (٣٢١) . فاذا كان كلام الله أصواتا وحروفا
ليست قائمة بذاته بل يخلقها في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي
فان ذلك بناء على أن أفعال العباد مخلوقة لهم كذلك اما مباشرة ابتداء
واما بالتوليد . هناك اذن صلة بين خلق القرآن وخلق الانعزال كلاهما
فعل انساني خالص مباشر أو متولد (٣٢٢) . والقول بالحدوث يستتبع
بطبيعة الحال القول بالفناء فكما أن الكلام حادث فانه يفنى (٣٢٣) .

وهناك عديد من الحجج النقلية لاثبات خلق القرآن (٣٢٤) . وهى

(٣٢١) صار قوم من المعتزلة والخوارج والزيدية والامامية وغيرهم
الى الامتناع عن تسميته مخلوقا مع القطع بحديثه لما في لفظ المخلوق
من ايهام الخلق اذ الكلام المخلوق هو الذى يبيده المتكلم تخرصا من غير
اصل ، الارشاد ص ١٠٠ .

(٣٢٢) الدر ص ١٤٦ — ١٤٧ .

(٣٢٣) الكلام عرض غير باق ، وكلام غيره لا يبقى . الكلام يوجد في
وقت الخلق ثم يعدم بعد ذلك ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٦ — ٢٤٧ .

(٣٢٤) الحجج النقلية كثيرة مثل ١ — « وما يأتيهم ذكر من ربهم محدث » ،
فالقرآن ذكر مثل « وهذا ذكر مبارك » ، « وانه لذكر لك ولقومك » ، والذكر
حادث . ٢ — « ان هذا الا قول بشر » ، ليس في مصدره ولكن في نطقه
وفهمه واستعماله . ٣ — « انها امره اذا اراد شيئا أن يقول له كن
فيكون » فكان متأخرة عن الارادة وهذا حديث . ٤ — « واذا قال ربك
للملائكة . . » فاذا ظرف زمان والمختص بالزمان محدث . ٥ — « كتاب
أحكمت آياته ثم فصلت » ، « انا أنزلناه قرآنا عربيا » ، « الذين جعلوا
القرآن عضين » والمجعول محدث . ٦ — « حتى يسمع كلام الله » ،
فكلام الله حادث . ٧ — « انا أرسلنا نوحا الى قومه » وهو اخبار
عن الماضي أى أنه محدث في الزمان . ٨ — « وكان أمر الله مفعولا » ،
« وكان أمر الله قدرا مقدورا » والكلام حامل للامر فهو مثله مفعول
وكل مفعول حادث ٨ — « واذا قال موسى لقومه » ، « كما قال عيسى بن
مريم للحواريين » والقول حادث . ١٠ — « انه لقرآن كريم » ، « لا يمسسه
الا المطهرون » ، « في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بأيدي سفرة كرام
بررة » ، أى أنه كتاب حادث ١١ — « تنزيل من رب العالمين » ، « انا
أنزلناه في ليلة القدر » ، « شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن » والنزول

=

أيضا ظنية نظرا لأنها ابتسار للوحى وقراءة للمذهب فى النصوص وحق المذهب المضاد فى نفس القراءة . وما أسهل من تحويلها الى حجج مضادة للمذهب نفسه بقراءة أخرى وبتأويل مضاد . أما الاحاديث فمعظمها ضعيف وخبر آحاد وتعبر عن الدين الشعبى فى الاجلال والتعظيم .

أما الحجج العقلية فنوعان . الاول تقوم على برهان الخلق أى استحالة النقيض . مثلا لو كان قديما لكنا أمام الهين قديمين ، الله والقرآن . لو كان قديما لوجب أن يكون مثل الله لان القدم صفة من صفات النفس والاشترار فى صفة من صفات النفس يوجب التباثل أى الاشتراك فى جميع صفات النفس . لو كان قديما لاختص ببعض المخوقات دون البعض مثل اختصاصه بالرسول والقرآن معجزته وهو تناقض لان القديم لا متعلق له . لو كان قديما لاستوت نسبته الى المتعلقات كالعلم ، ووجب أن يكون عالما لذاته ، قادرا لذاته كالقديم . ولو كان قديما لاستحال أن يعدم لان العدم مستحيل على القديم . ويتبع برهان الخلق حجة جدلية مؤداها

=
لا يكون الا للحادث ، ١٢ — « الله خالق كل شىء » ، والقرآن مخلوق ١٣ — « وإذا بدلنا آية مكان آية » والتبديل حدوث ، ١٤ — « ولئن شئنا لنذهبن بالذى أوحينا اليك » ، وما جاز عليه الذهاب جاز عليه العدم . ١٥ — « اخلع نعليك » ، والاتصاف به فى الازل غير معقول قبل خلق موسى . أما الاحاديث فمثل « لا تسافروا بالقرآن الى أرض انعدو مخافة أن تناله أيديهم » ، وما جاز أن يسافر جاز أن ينتقل . « انى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى » فالامتنان لا يقع الا بالحدث ، « انى تارك فيكم الثقلين ما أن تمسكتم به لن تضلوا من بعدى أبدا كتاب الله وعترتى أهل بيتى » . الشرح ص ٥٤٩ — ٥٥١ . المحصل ص ١٣٣ — ١٣٤ ، المعالم ص ٥٥ — ٥٦ ، الاقتصاد ص ٦٧ — ٦٨ ، الإبانة ص ٣١ ، الحصون ص ٧٦ — ٧٩ ، الغاية ص ١٠٩ — ١١١ ، الملل ج ٢ ، ص ٨ — ١١ ، الانصاف ص ٧٢ — ٨٠ ، البحر ص ٣٢ — ٣٣ ، المواقف ص ٢٩٢ — ٢٩٥ . أما حديث « كلام الله غير مخلوق » فهو مكذوب لان المسائل لم تثر الا فى القرن الثانى وبالتالى يستحيل أن يكون هناك نقل صريح من الرسول حول موضوع لاحق لم يبرز فى عصره . الملل ج ١ ، ص ١٣١ — ١٣٢ .

أن كلامه اما أن يكون مثل كلامنا أم لا، والاول مخلوق والثاني لابعقل لان الكلام هو الكلام . اما حجج الاثبات فتقوم على النسخ ففى القرآن ناسخ ومنسوخ، والنسخ من صفات المحدثات ، والقديم يمتنع عليه النسخ سواء فى اللفظ أم فى المعنى . والقرآن اوامر ونواه وليس من الحكمة أن يأمر بالعدم وينهى عنه . واذا ما أدى الانسان الامر لم يبق الا الامر . ويستحيل قدم الكلام لاستحالة قدم الامر فلا يوجد مأثور فى الازل . والقرآن معجزة الرسول فيمتنع أن يكون قديما . وأخيرا القرآن مسموع ومكتوب ومحفوظ ، وبالتالي فهو متغير نلفظ به ونحرك به اللسان . والحقيقة أن القول بالخلق أو الحدوث أكثر اطلاقا لعواطف التنزيه ، اذ كيف يكون الكلام بالصوت والحرف المسموع المرئى صفة تعبر عن التنزيه وهى لا تخلو من حس وتشبيه ؟ كيف يكون القديم حسيا ؟ ان القول بالخلق والحدوث هو فى نفس الوقت تنزيه للذات واكثر اقترابا من الكلام كموضوع حسى علمى يمكن دراسته فى علم الصوت أو فى علوم اللغة (٣٢٥) .

(د) هل الكلام مخلوق وجسم وعرض ؟ فاذا كان الكلام مخلوقا فالى

أى حد هو مخلوق والى أى حد يكون المحل جسما ؟ الخلق لا فى محل يقرب الكلام من الصفة والخلق فى محل يقربه من الجسم تنزيها للذات (٣٢٦) . ولما كان الجسم جوهر له أعراض فيصبح الكلام مخلوقا جسما وعرضا ثم تتنوع الاحكام عليه بين النفى والاثبات وبالتالي تكون لدينا مجموعات

(٣٢٥) النهاية ص ٢٧٩ — ٢٨١ ، الغاية ص ٩٤ — ٩٧ ، ص ١٠٧ — ١٠٨ ، المواقف ص ٢٩٣ — ٢٩٥ ، المحصل ص ١٣٣ — ١٣٤ ، المعالم ص ٥٥ — ٥٦ ، البحر ص ٣١ ، الارشاد ص ١١٩ — ١٢٨ ، ص ١٠٩ — ١١١ ، الشرح ص ٥٣١ — ٥٤٢ .

(٣٢٦) عند بعض القائلين بخلق القرآن الكلام حادث موجود بعد العدم قائم ولكن لا فى محل ، الغاية ص ٨٨ — ٨٩ وعند باقى المعتزلة: الله متكلم بكلام محدث لم يخلق الكلام فى ذاته بل خلقه فى محل ، المسائل ص ٣٦٩ ، عند القدرية كلام الله حادث فى جسم . أما أبو الهذيل فعنده أن قول الله للشيء كن عرض حادث فى جسم ، الاصول ص ١٠٦ ، وحكى ابن الراوندى عن الجاحظ أنه قال ان القرآن جسد يجوز أن يقلب مرة رجلا ومرة حيوانا وكما يحكى عن أبى بكر الاصم من أنه قال ان القرآن جسم مخلوق وانكر الاعراض أصلا ، الملل ، ج ١ ، ص ١١٣ .

سبع . يكون الكلام في محل اما ١ — مخلوق وجسم وعرض ٢ — مخلوق وجسم ٣ — مخلوق وعرض ٤ — جسم وعرض ٥ — مخلوق ٦ — جسم ٧ — عرض . ويلاحظ على هذه المجموعات السبع المحتملة عدة أشياء: أولا ، الحالة الاولى يمثلها أهل السنة والاشاعرة والحالة الاخيرة يمثلها المعتزلة والكرامية أى أن الحالتين الاولى والاخيرة على طرفي نقيض في حين أن باقى الحالات متوسطة . ثانيا أن الحالات المتوسطة أيضا تدخل في اضداد غيبا بينها وكأننا امام الاحكام الخمسة في علم اصول النقا. (٣٢٧) . ثالثا ، أن المجموعات التى تتعامل مع صفة واحدة مثل مخلوق أو جسم أو عرض لا يوجد فيها الا احتمالان ، النفي والاثبات دون حالات متوسطة وكأن التوسط لا يأتى الا باجتماع أكثر من صفة . رابعا ، هناك احتمالات واردة نظرا ولكنها غير واردة عملا خاصة في المجموعات التى تجمع أكثر من صفة . فالاحتمالات العقلية شيء والمواقف العملية شيء آخر خاصة اذا كانت بعض الاحتمالات العقلية متناقضة لا ينتج عنها موقف فعلى عملى . خامسا ، كل المواقف القائمة على صفة واحدة كلها احتمالات عملية واقعية وليس بها احتمالات قائمة نظريا غير واردة عمليا . فاذا عرضنا المجموعة الاولى التى تضم ثلاث صفات مخلوق وجسم وعرض متدرجة من النفي الى الاثبات نجدها تضم ثمانية احتمالات ، كل منها مضاد للآخر ، وبالتالي تكون لدينا في الحقيقة أربعة احتمالات وأضدادها .

١ — لا مخلوق ولا جسم ولا عرض . وهى النظرة التقليدية التى تثبت قدم الكلام وتنفى أن يكون مخلوقا أو جسما أو عرضا ، وهى مضادة للاحتمال الثامن ، وهو احتمال وارد ويمثله أهل السنة (٣٢٨) .

٢ — لا مخلوق ولا جسم وعرض . وهى النظرة التى تثبت قدم الكلام وتنفى أن يكون جسما ولكن في نفس الوقت لا ترى حرجا في أن يكون

(٣٢٧) انظر رسالتنا الاولى ، Les Méthodes d'Exégèse القسم الثالث عن الشعور العملى .

(٣٢٨) عند ابن الراوندى القرآن معنى ولكنه غير مخلوق وليس بجسم ولا عرض .

عرضا لاولوية الذات عليه . وهى معارضة للاحتمال السابع . وهو احتمال موجود نظرا وغير وارد عملا (٣٢٩) .

٣ — لا بمخلوق وجسم ولا عرض . وهى النظرة التى تثبت قدم الكلام ولا ترى حرجا فى جعله جسما بما أنه مكتوب مقروء . ولكنه يتميز عن بانى الاجسام فى أنه لا عرض . وهى مضادة للاحتمال السادس . وهو أيضا احتمال موجود نظرا غير موجود عملا .

٤ — لا بمخلوق وجسم وعرض . وهى النظرة التى تثبت للكلام صفة القدم ولا ترى حرجا فى كونه جسما أو عرضا كباقى الاقسام . يكفى أنه يتميز عليها بالقدم . وهى النظرة المضادة للاحتمال الخامس . وهو احتمال وارد نظرا وغير وارد عملا .

٥ — مخلوق ولا جسم ولا عرض . وهى النظرة التى تثبت خلق الكلام الحسى ثم تستنكف أن يكون مشابها للاجسام فتنفى أن يكون جسما أو عرضا ، وهى مضادة للاحتمال الرابع (٣٣٠) .

٦ — مخلوق ولا جسم وعرض . وهنا يكون الكلام مخلوقا وعرضا باعتبار اولوية الذات عليه . ولكنه ليس جسما لانه متصل بالذات ، وهى النظرة المعارضة للاحتمال الثالث . وهو وارد نظرا وغير وارد عملا (٣٣١) .

(٣٢٩) هناك استحالة عملية فى القول بأنه قديم غير مخلوق ثم اثبات أن له جسم أو عرض أو جسم فقط أو عرض فقط وقد تكون هناك فرقة تماها هذا الاحتمال النظرى ولم تصل اليها اقوالها وكذلك الحال فى باقى الاجتمالات الموجودة نظريا وغير الموجودة عمليا .

(٣٣٠) يمثله كل القائلين بأنه مخلوق مثل ابن كلاب ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٣٤ — ٢٣٥ ، وعند زهير الاثرى هو محدث وعند الثومنى محدث ولكنهم قالوا بأنه ليس بجسم ولا عرض وانه لو كان كذلك لكان من جنس البشر ، الانصاف ص ٢٧ .

(٣٣١) قد تبدو هناك استحالة عملية لوجود كلام مخلوق لا جسم بل عرض لاستحالة وجود الاعراض بلا اجسام . ومع ذلك فعند أبى الهذيل الكلام مخلوق وعرض وليس جسما .

٧ — مخلوق وجسم ولا عرض . وينزل الكلام هنا درجة نحو الحس ، ويكون مخلوقا وجسما ولكنه يفترق عن غيره من الاجسام في انه لا عرض وهى النظرة المعارضة للاحتمال الثامن (٣٣٢) .

٨ — مخلوق وجسم وعرض . وهى آخر درجات الحس وانتهى يصبح فيها الكلام موضوعا حسيا خالصا وهو الاحتمال الغالب عند المعتزلة والكرامية وكل المشبهة والمجسمة عندها يتخلص الكلام نهائيا من صفة للذات الى موضوع لعلوم اللغة .

وتتضمن المجموعة الثانية صفتين فقط مخلوق وجسم وتكون لدينا احتمالات أربعة ، يردان الى اثنين واضدادها وهى :

١ — لا مخلوق ولا جسم . وهى النظرة التقليدية التى تنفى ان يكون الكلام مخلوقا او جسما كما هو الحال فى الاحتمال الأول فى الموقف الاول ، وهو الموقف المضاد للاحتمال الرابع .

٢ — لا مخلوق وجسم . وهى النظرة التى تحاول الجمع بين الكلام النورى فى انه غير مخلوق والكلام الحسى فى انه جسم كالاكتمال الثالث فى المجموعة السابقة ، وهو موجود نظرا وغير موجود عملا وهو مضاد للاحتمال الثالث .

٣ — مخلوق ولا جسم . وهى النظرة التى تثبت الكلام الحسى ثم تنفى عنه أن يكون جسما كباقي الاجسام كالاكتمال الخامس فى

(٣٣٢) عند جعفر بن البشر والاصم هو مخلوق جسم ولا يوجد شيء الا اذا كان جسما ولكنه ليس عرضا ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٥ — ٢٤٦ ، ج ٢ ، ص ٢٣٦ — ٢٣٧ ، وحكى الكعبى عن الجعفرين انها قالا ان الله خلق القرآن فى اللوح المحفوظ ، ولا يجوز ان ينتقل ، ويستحيل ان يكون الشيء الواحد فى مكانين . ما نقرؤه هو حكاية عن المكتوب الاول فى اللوح المحفوظ وذلك فعلنا وخلقنا ، الملل ج ٢ ، ص ١٠٥ ، وهو اقرب الى الاحتمال الثامن أى انه مخلوق وجسم وعرض اذ لا يمكن أن تتعزى الاجسام عن الاعراض .

المجموعة السابقة . وهو وارد نظرا وغير موجود عملا لأنه لا يمكن للمخلوق
الا أن يكون جسما ، وهو مضاد للاحتمال الثامن .

٤ — مخلوق وجسم . وهى النظرة التى تثبت الكلام الحسى دون
أى استنكاف من الاجسام المخلوقة الأخرى كاحتمال الثامن فى المجموعة
السابقة . وهو الاحتمال المضاد للاول ، والاكثر شيوعا والذى هو وارد
نظرا وعملا (٣٣٣) .

وتضم المجموعة الثالثة صفتين مخلوق وعرض وتكون لدينا أيضا
احتمالات أربعة يردان الى اثنين وأضدادهما وهى :

١ — لا مخلوق ولا عرض . وهى النظرة التقليدية الاولى التى تثبت
قدم الكلام وتنفى عنه أن يكون عرضا مثل الحالة الاولى والثالثة فى
المجموعة الاولى ، والحالة الاولى فى المجموعة الثانية ، وهى مضادة
للاحتمال الرابع (٣٣٤) .

٢ — لا مخلوق وعرض . وهى النظرة التى تثبت قدم الكلام ولا ترى
حرجا فى جعله عرضا لاولوية الذات عليه كالحالتين الثانية والرابعة فى
المجموعة الاولى والحالة الثانية فى المجموعة الثانية . وهى واردة نظرا
وان لم تكن واردة عملا ونظرا لاستحالة كلام قديم يكون فى نفس الوقت
عرضا .

٣ — مخلوق ولا عرض . وهى النظرة التى تثبت الكلام الحسى ثم
تجعله مباينا لباقى الاعراض ، وتنفى عنه أن يكون عرضا كالحالتين

(٣٣٣) اذا مثل الاحتمال الاول اهل السنة فان المعتزلة يمثلون الاحتمال
الرابع . فالنظام مثلا يرى أن الكلام جسم مخلوق ، فعل الله وكلام الخلق
عرض وحركة . بفعل الانسان يكون قراءة والقراءة حركة غير القرآن .

(٣٣٤) يمكن اعتبار جعفر بن حرب والاسكافى وأبى الهذيل ممثلين
لهذا الاحتمال .

الخامسة والسادسة في المجموعة الاولى . والثالثة في المجموعة الثانية .

٤ — مخلوق وعرض . وهى النظرة التى تثبت الكلام الخسمى .
مخلوق وعرض دون الاستنكاف من شىء مَادى كالحالة الثانية من المجموعة
الاولى ، والرابعة في المجموعة الثانية (٣٣٥) .

وتضم المجموعة الرابعة صفتين الجسم والعرض دون التطرق الى
مشكلة القدم والخلق . فتكون لدينا مثل المجموعتين الثانية والثالثة اربعة
احتمالات يردان الى اثنين وازدادهما :

١ — لا جسم ولا عرض . وهى النظرة التقليدية الاولى من المجموعات
الثلاث السابقة التى تنفى عن الكلام أن يكون جسما أو عرضا (٣٣٦) .

٢ — لا جسم وعرض . وهى النظرة التى تنفى عن الكلام الجسمية
ولا ترى حرجا فى اثباته عرضا . ولا توجد نظرا أو عملا نظرا لاستحالة
وجود اعراض بلا جواهر مثل الاحتمال السادس فى المجموعة الاولى .

٣ — جسم ولا عرض . وهى النظرة التى تثبت الكلام جسما
وتستنكف أن تجعله ممثلا للاعراض فتنتفيها عنه ، وهى ممكنة فقط عند
من يرى امكانية تعرى الجواهر عن الاعراض كلاحتمال السابع فى المجموعة
الاولى .

٤ — جسم وعرض . وهى النظرة التى تثبت الكلام الحسى الخالص
دون استنكاف من المادة كالحالة الاخيرة فى المجموعات الثلاث السابقة .

وتقوم المجموعة الخامسة على صفة واحدة هى مخلوق ويكون
لدينا احتمالان ، النفى والاثبات .

(٣٣٥) يمكن اعتبار الاسكافي أيضا ممثلا لهذا الاحتمال .

(٣٣٦) وذلك مثل الحسين النجار .

١ — لا مخلوق . وهى النظرة التقليدية التى تثبت قدم الكلام كالحالة الاولى فى المجموعات الاربع السابقة .

— مخلوق . وهى النظرة الموضوعية التى تثبت الكلام الحسى كالحالة الاخيرة من المجموعات السابقة .

وتقوم المجموعة السادسة أيضا على صفة واحدة هى جسم ويكون لدينا أيضا احتمالان ، النفى والاثبات .

١ — لا جسم . وهى النظرة التقليدية التى تنفى عن الكلام صفة الجسم مثل الحالة الاولى من المجموعات الخمس السابقة (٢٣٧) .

٢ — جسم ، وهى النظرة الموضوعية التى تثبت الكلام الحسى مثل الحالة الاخيرة من المجموعات السابقة (٢٣٨) .

وتتضمن المجموعة السابعة والاخيرة صفة واحدة العرض ويكون لدينا أيضا احتمالان ، النفى والاثبات .

١ — لا عرض ، وهى النظرة التى تنفى عن الجسم أنه عرض مثل الحالة الاولى من المجموعات الست السابقة (٣٣٩) .

٢ — عرض ، وهى النظرة التى تنفى الكلام الحسى فى أكثر صورته مباشرة مثل الحالة الاخيرة من كل المجموعات السابقة (٣٤٠) .

(٣٣٧) . ليس جسما كما أن الله ليس جسما .

(٣٣٨) كلام الخلق عرض ، وكلام الخالق جسم ، صوت متقطع مؤلف مسموع ، فعل الله ، قراءة الانسان وحركة غير القرآن ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٣٦ ، وعند جهنم القرآن جسم . والسؤال هو : هل الله والحركات أجسام ولا فاعل الا الله ؟ .

(٣٣٩) هذا هو موقف معمر والجبائى .

(٣٤٠) عند معمر هو عرض مفعول ليس من الله على الحقيقة بل فعل للمكان . القرآن عرض ، والاعراض معان موجودة منها يترك بالابصار ومنها بالاسماع .

وما دام الكلام مخلوقا وجسما وعرضا فانه يكون في مكان . واذا كان في مكان فهل ينتقل من مكان الى مكان ؟ وهى مسألة لا تعرض الا لنقول بالخلق وليس للقول بالقدم . ويرجع انكار المكان أساسا الى انكار النصفات الثلاث مخلوق وجسم وعرض واثبات الكلام قائما بالذات وارجاعه الى الذات المشخص وتأسيسه من أعلى وليس من أسفل . فان كان انكار المكان في التاليه تعبيرا عن التنزيه فانكار المكان للكلام رفض لنمكان الحسى ووقوع في الصورية والتشخيص (٣٤١) . وقد يؤدي انكار المكان الموضوعى الى اثبات مكان آخر اسطورى خارج العالم كتشخيص للوجود وكاثبات للكلام من عالم آخر زيادة في التعظيم والجلال . وكيف يكون الكلام في مكان من هذا العالم ؟ كيف يكون حينئذ قراءة وكتابة وسمعا ورؤية ؟ قد يكون المكان الاسطورى اكثر عقلانية فيكون الجو . ولكن يظل الجو أيضا افتراضا محضا لا برهان عليه كأسطورة (٣٤٢) . وهناك بعض الحلول المتوسطة تحاول الجمع بين انكار المكان واثباته فتجعله قائما بالذات المشخص ثم موجودا في لحظة السمع أو القراءة أو الرؤية أو الكتابة لقسمة الصفات الى صفات ذات وصفات فعل (٣٤٣) .

(٣٤١) عند القائلين بأنه غير جسم مثل أبى معاذ التومنى الكلام قائم بالله لانه غير جسم .

(٣٤٢) عند القائلين بأنه جسم هو ما يثبتته اهل السنة من وجود الكلام في اللوح المحفوظ تلاوة وخطا وحفظا ورؤية سواء كان الكلام جسما أم عرضا يخلقه الله في اللوح المحفوظ كتابة وتلاوة وحفظا دون أن يكون اكتسابا لاحد ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٣٧ — ٢٤٤ ، وعند القائلين بأنه عرض انه عرض في اللوح لم يخلقه الله ثانية . كل تلاوة مخلوقة أو كتابة أو حفظ لا يزول لانه مخلوق . وعند الاشعرى الكلام في اللوح المحفوظ كما أنه في الصدور محفوظ هو في الالسنه متلو وفي المصاحف مكتوب وفي الأذان مسموع ، الابانة ص ٣٠ .

(٣٤٣) عند القائلين بأنه جسم الكلام قائم بالله في غير مكان لا ينتقل ثم يخلق الله الكتابة والتلاوة والحفظ في الحال . الكلام عين يخلق مع التلاوة أو الحفظ أو الكتابة . وعند القائلين بأنه عرض مثل ضرار بن عمر ، الكلام فعل من الله وقراءة من اللسان . الكلام مخلوق محدث والقراءة حركة اللسان والقرآن الصوت المنقطع . وعند الجبائية والهشامية ،

وقد يثبت الكلام في المكان دون تحديد ، ويكون الكلام في كل مكان حتى وان كان مخلوقا فانه لا يوجد بعينه في الحال (٣٤٤) . واثبات الكلام يعنى أن الكلام موجود في اللسان تلاوة وقراءة ، وفي الذاكرة حفظا ، وفي العين رؤية ، وفي اليد كتابة . ومع ان اثبات المكان في التأليه وتوقع في التجسيم وفي التشبيه الا أن اثبات المكان للكلام تمسك بالنظرة الموضوعية وبالكلام (٣٤٥) . ولكن أين الكلام في الاذن سمعا ، وفي العقل معنى ، وفي الشعور باعثا ، وفي الواقع بناء ؟ ان وجود الكلام في القراءة والتلاوة والحفظ والكتابة ليس احصاء عاما لمظاهر وجود الكلام بل اكثرها مادة واقفها معنى . والوجود الفعلى للكلام هو وجوده في الذهن كمعنى أو كفكر أو كنظر ثم وجوده في الشعور كباعث وسلوك وحياة ثم وجوده في الواقع كنظام اجتماعي . يجد الكلام اذن في أماكن كثيرة في مكان واحد ، والمكان هنا لا يعنى المحل والمظهر . ولا فرق في هذا بين من يثبت تكثر الكلام أو وحدته . فالوحدة تشير الى وحدة الكلام كمعنى والتكثر يشير الى مظاهره المتعددة ، ولا فرق في هذا بين من يثبت قدم الكلام أو حدوثه (٣٤٦) .

=
الله متكلم بكلام يخلقه في محل . وحقيقة الكلام أصوات متقطعة وحروف منظومة ، والمتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام . وخالف الجبائى أصحابه بقوله يحدث الله عند قراءة كل قارئ كلاما لنفسه في محل القراءة ، الملل ، ج ١ ، ص ١١٦ — ١١٧ .

(٣٤٤) عند القائلين بأنه جسم ، الكلام قائم في كل مكان مخلوق لا بعينه في الحال .

(٣٤٥) عند القائلين بأنه عرض يضيفون على العرض الحركة والحروف .

(٣٤٦) عند القائلين بأنه غير جسم مثل زهير الأثرى الكلام عرض يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢٦ ، ج ٢ ، ص ٢٣٢ ، وعند أبى الهذيل والجبائى يوجد الكلام في ثلاثة أماكن ، محفوظ ومكتوب ومسموع . وعند الجبائى أيضا يجوز وجود عرض واحد في أماكن كثيرة في أكثر من ألف مكان لجواز وجود كلام واحد في ألف محل . والكلام المكتوب في المحل اذا كتب في غيره كان

والقول بالطباع تجاوز للنفي والاثبات ورفض للاحكام العقائدية الخارجة على الموضوع وذهاب الى الموضوع ذاته ورد استقلاله البرهاني ، وقضاء على التشخيص كلية ، ونحويل الاشكال كله الى البعد اللغوي واثبات المجاز في أسلوب التعبير . القول بالطباع اعادة اوضاع المشكلة ونفي للتشخيص عن طريق الخلق ، ورفض لثنائية الخالق المسيطر والمخلوق النسبي المسيطر عليه . وهو رد فعل عنيف على القول بالقدم . فالقدم يعطى الفعل كله للذات في حين يعطى القول بالطباع الفعل كله للشيء وينكر دور الذات المخصص على الاطلاق (٢٤٧) . وقد يعنى فعل الطبيعة أن الكلام ازدهار للطبيعة واكتمال لها . والكلام هو الطبيعة في صورتها المثلى ، متطابقا مع الطبيعة بفعل النزول ، وتطور للطبيعة بفعل النسخ واكتمالا للطبيعة بفعل اكتمال الواحد (٢٤٨) . قد يعنى

=
موجودا في المحلين من غير انتقال من المكان الاول الى الثانى ومن غير حدوث في الثانى ، الفرق ص ١٨٤ ، وعند جعفر بن حرب والنظام يوجد الكلام في مكان واحد لا في مكانين أو في أماكن عدة ، وعند الأشعرى الكلام في اللوح المحفوظ وفي الصدور محفوظ وفي اللسان مثلو وفي المصاحف مكتوب وفي الآذان مسموع ، الابانة ص ٣٠ ، القرآن كلام الله في المصاحف ، مكتوب وفي القلوب محفوظ وعلى اللسان مقروء وعلى النبی منزل ، الفقه ص ١٨٤ ، محفوظ بالقلوب مثلو باللسان ، مكتوب في المصاحف ، مقروء في الحاربي على الحقيقة لا على المجاز وغير حال في شيء من ذلك ، ولو حل في غيره لكان ذلك الغير متكلما به وأمرنا ونأهيا ، الانصاف ص ٢٦ .

(٣٤٧) عند معمر وأصحاب الطبائع أن الله لم يخلق الكلام الا بمعنى أنه خلق ما أوجبه ، الفرق ص ١٥٢ ، وعند معمر القرآن من فعل الطبائع ، الانتصار ص ٥٧ ، الكلام من فعل الطبائع المتمثل في أمر « كن » . وعنده خلق الجواهر والاعراض من فعل الجوهر أى من فعل الطبيعة . فالقرآن فعل الجوهر الذى هو فيه بطبعة ، فهو خالق ولا مخلوق ، وهو محدث للشيء الذى هو حال فيه بطبعة ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٣٢ ، وعند ثامة بن الأشرس يجوز أن يكون من فعل الطبيعة فهو أيضا لا خالق ولا مخلوق . ويجوز أن يبتدأه الله فهو مخلوق ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٣٣ .

(٣٤٨) « بل هو آيات بينات في صدور الذين اتوا العلم » ، وما في الصدور يكون مخلوقا . قلنا المراد أنه محفوظ في القلوب غير موضوع فيها ، البحر ص ٣٢ — ٣٣ .

فعل الطبيعة أن الكلام تغير عن الواقع وتأسيس عليه ، والواقع هو الموقف الانساني المتشابك ، مصالح الفرد والجماعة ، الصالح العام ، كل ما هو ايجابى ومنتج فى الحياة .

وقد ينكر البعض الحلين المتعارضين ، القول بالقدم واعطاء الفعل كله للذات المشخص ورفض الوقوع فى القول بالطباع كلية واعطاء الفعل كله للأشياء فيصبح بعض الكلام خالفا (٣٤٩) . وقد يؤمق البعض الآخر بين الحلين المتعارضين لصالح كلام الخالق وتصبح الذات المشخص بعض الكلام (٣٥٠) . والتوقف عن الحكم كلية الغاء للوضع الخاطيء للمشكلة دون اعطاء للوضع الصحيح أو بيان لنشأة الوضع الخاطيء فى الشعور . التوقف يعنى أن النفى والاثبات معا لا يكفيان كحل للمشكلة وبأن كلا منهما أضيق نطاقا من الموضوع . ولا يمكن رد الكل الى جزء . كما يعنى أيضا أن الواقع لا يقل القسمة ، وانه يصعب ارجاع وجود الموضوع الى قسمة ذهنية خالصة . كما أن التوقف يعنى أن الواقع لا يتحمل حولا قاطعة وانه ذو أوجه . فقد يكون الاثبات من وجه والنفى من وجه آخر . وقد لا تكن القسمة ثنائية بل ثلاثية أو رباعية ومن ثم فهى قسمة غير جامعة . وتديل التوقف على رغبة فى التطهر وعلى رفض الدخول فى متاهات غير مأمونة النتائج ومجهولة العواقب . التوقف هنا يعبر عن التقوى لا على الثقة بالعقل ، فبالعقل هنا مغامرة غير محسوبة العواقب (٣٥١) .

(٣٤٩) عند وكيع بن الجراح بعض القرآن هو الخالق ، مقالات ج ٢ ، ص ١٣٤ .

(٣٥٠) وهنا يكون الله بعض القرآن ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٣٤ .

(٣٥١) يرفض الاشعري التوقف ، الابانة ص ٢٩ — ٣١ ، لا يجوز أن يقال لفظتين بالقرآن مخلوق أو غير مخلوق ، الانصاف ص ٧١ ، يؤدى التوقف الذى يقوم على الغاء الطرفين الى تحصيل الحاصل ، ثل « لا خالق ولا مخلوق » لان الصفة توجب العلم ، أو « العلم والحركة والفعل لا هو ولا غيره » . كما يرفض أحمد بن حنبل القول بأنه غير مخلوق أو مخلوق .

وقد لاحظ بعض القدماء والمحدثين أن المسألة كلها ممرين عقلى على التنزيه والتشبيه لا وجود لها بالفعل دفاعا عن الوجدانية ضد التعدد . منها اختلفت الطرق وتعددت الوسائل . ولكنها مسألة في حد ذاتها لا طائل منها ولا فائدة وأنه موضوع لغوى صرف لا خيال فيه ولا ايهام (٣٥٢) . كما رفضت بعض الحركات الإصلاحية الدخول فيه أو تجمع بين المطلبين القدم والحدوث ، بين المعنى واللفظ من غير تثيل ولا تعطيل بالاعتماد على مخترعات العلم الغربى الحديث (٣٥٣) . وقد تكون المسألة كلها سياسية في نشأتها . فقد أرادت السلطة ايقاع المعارضة في حبال الموضوعات

(٣٥٢) « لا يجوز لأحد أن يقول القرآن مخلوق أو لا مخلوق ، الفصل ج ٣ ، ص ٩ — ١٠ ، » والاطناب في ذلك قليل الجدوى فإن كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقول ، الطوالع ص ١٨٣ ، « وقد التزمنا التمسك بالقواطع في هذا المعتقد مع صفر حجه وآثرنا اجراءه على خلاف ما صادفنا من معتقدات الأئمة . وهذا الشر يلزمنا طرقا من البسط في مسألة الكلام ، » الارشاد ص ١٠١ ، « هذا البحث لغوى لاحظ للعقل البتة فيه . والمتكلمون من الفريقين قد طولوا فيه ولا فائدة فيه ، » المحصل ص ١٢٤ — ١٢٥ ، « وهذا الذى نكروه تخيلات لا تحصيل لها ، » الارشاد ص ١٢١ — ١٢٤ .

(٣٥٣) يقول رشيد رضا « وقد حنفنا من هذا الموضع نحو صفحة من الرسالة في مسألة الخلاف في خلق القرآن عملا بأمر المؤلف إذ كتب بخطه في طرة نسخته ما نصه : في الطبعة الثانية يحذف القول في خلق القرآن . وبين لنا السبب في ذلك في الدرس فقال انه التزم في الرسالة بمذهب السلف . وهذه المسألة من البدع التى ليست من مذهبهم . وكان الذى ذكره بذلك الشيخ محمد محمود الشنقيطى . فأذعن وذكر ذلك في الدرس . وقد نوهنا هنا بذلك في مقالة للمنار عنوانها « سجايا العلماء » وما شرحناه تصوير للحقيقة المثبتة لمذهب السلف الرافضة لبدع المعتزلة بما يقبله العقل والوجدان السليمان . الرسالة ص ٥ — ٧ ، ويعتمد محمد عبده على مخترعات العلم الحديث قائلا « وقد اهتدى البشر الى بيان ما فى أنفسهم من الكلام لمن يريدون اعلامه بمعناه بطريقة سريعة خفية يكلم بها المرء غيره وهو يبعد عنه الوفا من الابهال بلا صوت ، وذلك ما يعرف بالتلغراف السلكى واللاسلكى ، وما يؤدى به يسمى كلاما أيضا . فهذا أظهر مثال يضرب للوحى وتنزيه كلام الله عن مشابهة كلام الخلق . ثم اهتدوا الى اختراع آلة أخرى تنقل الاصوات والكلام من قطر الى قطر وان بعدت المسافات وسموها الراديو وسميها المذياع ، الرسالة ص ٥ — ٧ .

النظرية الصرفة ابعادا منها لها عن المسائل العملية ، فساهمت في اثاره
مسألة خلق القرآن حتى يسهل حصار المعارضة وتشويه صورتها أمام
العلمة المؤمنة بعقائد أهل السنة والطبيعة للنظام . فاستعمل الموضوع
النظري كسلاح عملي للتكفير والمحاصرة ولعزلة المعارضة عن جماهيرها
واعطى السلطة الحق في اضطهادها واستئصالها والقضاء عليها باسم
الدفاع عن الايمان والمحافظة على عقائد الامة .

والحقيقة ان الكلام هو الوحي الذي بين ايدينا المتجه من الله الى
الانسان والى العالم . الكلام قصد من الله الى الانسان ورسالة الى
مرسل اليه عن طريق المبلغ وهو الرسول . فهو ليس صفة للذات
المشخصة أى قصدا من الانسان الى الله تعظيها واجلالا وتأييها . الوحي
اذن كلام الله بلغة الانسان ، وبهذا المعنى يكون مخلوقا أى انه ارسل
الى الانسان . هذا هو الخلق الطبيعي أو الانسانى عندما يتحول كلام
الله الى الانسان والى الطبيعة مثله مثل حكمة البشر التى تخذل الجماعات
والشعوب من خلالهم فى مآثوراتها وحكمها وأمثالها وقصصها وسيرة
أبطالها . والكلام موضوع طبقا لاسباب النزول . فهو ليس مفروضا
على الواقع بناء على نداء الواقع واكتمل بناء على تطوره وأعيدت صياغاته
طبقا لقدراته وأهليته على ما هو معروف فى الناسخ والمنسوخ . هى
عملية جدلية بين الفكر والواقع ، الواقع ينادى على الفكر ويطلبه
والفكر يأتى مطورا للواقع ويوجهه نحو كماله الطبيعي . ثم يعود الواقع
فينادى فكرا أدق وأحكم حتى يتحقق الفكر ذاته ويصبح واقعا مثاليا يجد
فيه الواقع الطبيعي كماله . ولا يتطلب ذلك التصور افتراض شخص
المجرب بل هى عملية تاريخية طبيعية لا شخصية . الانسان فى العالم
موضوع التجربة ، وهذا هو الخلق التجريبي . والكلام كرسالة فى
التاريخ ينتقل منذ ساعة الاعلان عنه من جيل الى جيل عبر الرواية
الشفهية ثم المدونة حتى تضمن صحته التاريخية . الكلام بهذا المعنى هو
الخبر الصادق من خلال مناهج النقل وطرق الرواية . وهذا هو الخلق
التاريخى لا بمعنى أن الكلام من صنع التاريخ أو من وضعه بل أنه
محفوظ فى التاريخ بلا زيادة أو نقصان من خلال اعمال الانسان واحكامه
انطق الرواية . فالصحة التاريخية للكلام لا تنتج عن عصمة الرسول ولا
من حفظ المرسل ولا من صحة العقيدة أو الايمان بالسلطة على ما هو

معروف في نظريات « الصديق الالهى » في تاريخ الاديان كبديل عن غياب الصديق التاريخى . بعد ذلك يمكن فهم هذا الكلام فهما انسانيا ، والاستفادة منه تحقيقا لمصالح الانسان ومن ثم يتحول الى بناء انسانى اجتماعى ، يدافع الانسان عنه دفاعا عن وجوده ، وهذا هو الخلق المعرفى . يحتوى الكلام على « ايدىولوجية » علمية او هو بناء نظرى لنواقع يتحول الى بناء فعلى بفعل الانسان وبجهده ونشاطه (٣٥٤) . ان الكلام مجموعة من الصور الانسانية الخالصة خاصة بأسلوب التعبير والمخاطبة دون وصف لواقع بل للايحاء به وتوجيهه . الخلق هنا بمثابة عملية يقوم بها الخيال من اجل توجيه السلوك والتاثير على الناس . وهذا هو الخلق الفنى . وهو جزء من عملية الفهم والتفسير من اجل اتوجيه والاعداد . واخيرا الكلام هو في نهاية الامر بنية الواقع ذاته وكماله وغايته ، يتحقق كنظام مثالى للعالم تجد فيه الطبيعة ازدهارها وكماله . فالكلام مشروع تحقق ، والوحى مشروع اكتمال . وهذا هو الخلق الفعلى . كل ذلك هو الكلام وأوجه خلقه . هو كلام الله بلفظة الانسان وطبقا لقدراته والذى يضمن الانسان صحته التاريخية وصدقه النظرى وتحقيقه العلمى . الخلق أهم صفة تميز الانسان أعطاها للذات المشخص وعزا اليها القدرة والابداع والتكوين وسكت هو عن الخلق بل قلبه الى اعجاز وتعجيز وظن أنه لن يقدر على الخلق وأعلن عجزه

(٣٥٤) هذا هو الاعجاز التشريعى . وبهذا يكون الكلام هو « كلام الله المنزل على رسول أدخل في باب النعمة لانه به يعرف الحلال والحرام ، واليه يرجع في الشرائع والاحكام . ولذلك قلنا : ان كلام الله لا يجوز أن يعرى عن الفائدة حتى لا يجوز أن يخاطبنا بخطاب ثم لا يريد به شيئا أو يريد به غير ظاهره ولا يبينه لان ذلك ينزل في القبح منزلة مخاطبة الزنجرى بالعربية والعربى بالزنجية . فكما أن ذلك لا يحسن بل يعد من باب العبث كذلك في مسألتنا . فحصل من هذه الجملة أن كلام الله انما يكون نعمة اذا كان على الحد الذى ذكرناه . فاما اذا كان الامر في ذلك على ما يقوله هؤلاء المجبرة ، فانه مما لا يثبت فيه شيء من ذلك سيما اذا أثبتوه قديما . فمعلوم انه لا يصح الانتفاع بالقديم خاصة اذا جوزوا عليه الكذب وانما يأتى بخطاب لا يريد به شيئا أصلا وأن يؤخر بيان المجمل من حال الخطاب بل من حال الحاجة ، الشرح من ٥٣٠ — ٥٣١ .

وان الذات المشخص قد صرفت دواعيه واحالته الى عاجز مطلق ولم يبق له الا التقليد (٣٥٥) .

(هـ) **مراحل الكلام** : ظهر من تحليل القدماء لصفة الكلام ان هناك ثلاثة مستويات له . المستوى الصورى حيث يبدو الكلام كصفة للتاليه المشخص واطلاق الحكم للصفات من جديد القدم أو الحدوث . وهو مستوى صورى نظرا لانه تحليل نظرى خالص ولا يوجد به أى محك للصدق الا مجرد الافتراض النظرى ، وهو البعد القبلى للكلام ويدخل فيه الحديث عن اللوح المحفوظ والملائكة والرسل وكل ما يتعلق بنظرية النبوة . والمستوى الحسى وهو الكلام المقروء أو المسموع أو المكتوب المكون من الاصوات الحرف ، وهى دراسة موضوعية يمكن ضبطها بمقاييس ملموسة نظرا لوجود موضوع حسى . وهذا هو البعد الحسى . وأخيرا المستوى الشعورى وهو الكلام عندما يحل كمضمون للشعور سواء فى الذهن ويصبح مفهوما ويتحول الى معنى أو فى الوجدان ويصبح باعثا ويتحول الى دافع ، أو فى الذاكرة ويصبح محفوظا ويتحول الى تيار دائم للشعور . وفى نفس الوقت تبدو هذه المستويات وكأنها مراحل لعملية الكلام ابتداء من الكلام الحسى حتى الكلام الصورى النظرى المجرد . فالكلام مقروء ومسموع ومكتوب تقوم به ثلاثة أعضاء اللسان والاذن والعين . ثم هو مفهوم ومحمول ومحرك يقوم بذلك الذهن والذاكرة والوجدان . فالكلام الخارجى صوت (المسموع والمقروء) وحرف (المكتوب) ، والكلام الداخلى معنى فى الحاضر (المفهوم) أو من الماضى (المحفوظ) أو باعثا على التحقيق (٣٥٦) .

(٣٥٥) عند النظام التأليف والنظم يقدر عليه العباد لولا أن الله منعهم ، الانتصار ص ٢٧ — ٢٨ ، أنظر الفصل التاسع عن النبوة وتطور الوحي فى التاريخ .

(٣٥٦) يقول القدماء : القرآن مكتوب فى مصاحفنا ، محفوظ فى قلوبنا ، مقروء بالسنتنا ، مسموع بأذاننا غير حال فيها ، النسخة ص ٧٩ — ٨٣ ، المكتوب فى المصاحف ، المقروء باللسن ، المحفوظ بالصدر ، والمكتوب غير الكتابة ، والقراءة غير المقروء ، والمحفوظ غير الحفظ ،

ما هو المقروء ؟ المقروء قبل ان يكون مقروءا أى موضوعا للقراءة هو فعل للقراءة . ومن ثم يرد المفعول الى الفاعل . ويكون السؤال ما هى القراءة ؟ هل القراءة كلام ؟ الاجابة بالنفى تثبت الكلام المستقل عن القراءة ، وان الكلام لا يمكن رده الى مجموعة من الاصوات والحروف ابقاء على الكلام كصفة مستقلة وان لم تكن صراحة صفة الذات (٣٥٧) . والكلام قراءة لانه قراءة وأكثر في حين ان القراءة ليست كلاما لانها أقل منه . واذا كان المقصود بالكلام هو الكلام المعنوى او النفسى فانه ايضا لا يعبر عنه الا في صياغات حسية من حروف واصوات . والاجابة بالاثبات تنفى أن يكون الكلام صفة مستقلة وتجعله كلاما حسيا خالصا مؤلفا من مجموعة من الاصوات والحروف يمكن ضبطها (٣٥٨) . وبعد فعل القراءة يأتى المقروء ، وهو الموضوع الشعورى لفعل القراءة . هل القراءة هى المقروء ؟ هل يساوى فعل القراءة موضوعها ؟ وهو نفس السؤال ولكن في نطاق اضيق . فالنفي يرمى الى اثبات الفرق بين فعل القراءة وهى مجموعة من الاصوات البشرية والحروف وبين موضوع القراءة وهو المقروء الذى لا يمكن رده الى مجرد اصوات وحروف

=

العضدية ج ٢ ، ص ٢٢٨ — ٢٤٥ ، الفقه ص ١٨٤ — ١٨٥ ، الانصاف ص ٢٢ — ٢٧ ، الفصل ج ٣ ، ص ٦ — ٧ ، الابانة ص ٣٠ ، البحر ص ٣٠ ، الكلام مكتوب فى المصاحف ، مقروء باللسنة ، محفوظ فى الصدور ، ولا يحل ذلك حلول الاعراض والجواهر لان كلام الله الازلى لا يفارق الذات ، النظامية ص ٢٠ — ٢١ .

(٣٥٧) عند ابن كلاب الكلام ليس بحروف ولا صوت ، ولا ينقسم ولا يتجزأ بل معنى واحد بالله . والرسم هى الحروف المتغيرة ، وهى القراءة . وسمى عربيا من أجل الرسم ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٧ . ج ٢ ، ص ٢٤٤ ، القراءة صوت والكلام حروف ، والصوت غير الحروف ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٧ ، السور والآيات والكلمات والحروف والاصوات . ليس هو الكلام ، الانصاف ص ٧٨ — ٨٠ ، الكلام ليس هى القراءة والتلاوة ، الانصاف ص ٧٦ ، القراءة لكلام الغير بكلام النفس كلام غيرها ، الكلام غير القراءة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٧ ، ج ٢ ، ص ٢٤٤ ، الاصول ص ١٠٨ ، الانصاف ص ٩٤ .

(٣٥٨) القراءة كلام ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٤٤ .

لان له استقلالا ذاتيا خاصا به كالكلام أو الصفة . تفعل القراءة صوت بشرى بفعل الانسان الحر يمكن اللحن فيه في حين أن المقروء ذاته باقى وقائم خارج الاصوات البشرية ولا يهم أين ، في الذهن أو في النفس (٣٥٩) .

وما المسموع ؟ لا يختلف المسموع عن المقروء الا من ناحية العضو . المقروء موجود في اللسان والمسموع في الاذن ، وكلاهما صوت . ويكون السؤال : هل المسموع الكلام أو الصوت ؟ اثبات المسموع كلاما اثبات للصفة القديمة ورفض لرد الكلام الى مجرد الصوت (٣٦٠) . ويكون السمع هنا بمعنى الفهم فيسمع الكلام متلوا (٣٦١) . ويكون السمع مباشرة بغير واسطة ودون حاجة الى قراءة أو تلاوة . وقد يكون السمع

(٣٥٩) أجمعت المعتزلة على أن قراءة القرآن غير المقروء . القراءة فعلنا والمقروء فعل الله ، والقراءة كلام بسبب اللحن والصوت ولكن الكلام حروف ، مقالات ج ١ ، ص ٢٧١ ، ج ٢ ، ص ٢٤٥ — ٢٤٦ ، وهو أيضا رأى اهل السنة وأصحاب الحديث مثل ابن كلاب . القراءة غير المقروء . المقروء قائم بالله ، والقراءة محدثة مخلوقة مكتسبة . وهو رأى الباقلاني خاصة . فالقراءة غير المقروء ، والتلاوة غير المتلو ، والكتابة غير المكتوب . ويقع الخلط واللحن والتحريف والتصحيح في القراءة والتلاوة التي هي صفة القارئ . أما المقروء فهو كلام الله الناظر غير المنظور ، الانصاف ص ٨٠ — ٩٣ ، ص ١٠٣ — ١٠٦ ، ص ٧١ ، ص ٩٩ .

(٣٦٠) الكلام مسموع لنا على الحقيقة بواسطة القارئ انما المسموع فهو الكلام القديم صفة لله موجودة بوجوده قبل سماع السامع لها ، الانصاف ص ٩٤ — ٩٥ .

(٣٦١) « يسمع كلام الله » ، والسمع هو الفهم . نسمعه متلو . وقد سمعه موسى من الله ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٣٣ ، سمع محمد وموسى وجبريل الكلام من الله بغير واسطة ولا ترجمان . سمعه من ذاته غير متلو ولا مقروء ومن عداهم يسمع الكلام متلوا مقروءا ، الانصاف ص ٢٧ ، لا يسمع كلام الله بأسماعنا بل نسمع الشيء المتكلم متكلما ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٣٥ ، وأن يعلم أن كلامه مسموع بالأذان وان كان مخالفا لسائر اللغات وجميع الاصوات وليس من جنس المسموعات . كما أنه مرئى بالابصار وان كان مخالفا لجنس المرئيات كما أنه موجود مخالف لسائر الحواس الوجودات وان سماع كلامه منه بغير واسطة ولا ترجمان .

منوا ومقرؤا (٣٦٢) . والسمع المباشر قد يكون سمعا بلا حجاب
ومصاحبا برؤية هذه المراتب في السماع تعبر في الحقيقة عن درجة
القرب من الذات الملتصق حتى يمكن تصنيف الانبياء طبقا لها ، ويكون
افضل الانبياء من يسمع مباشرة بلا حجاب ، ويتلوه من يسمع مباشرة
بحجاب . ثم يأتي عامة البشر الذين يسمعون بطريق غير مباشر عن طريق
الاصوات دون رؤية أو نظر للصوت أو مصدره . أما اثبات المسموع
صوتا فهو وصف لعملية السماع الحسية دون اثبات أى كلام خارج
الصوت المسموع . وتقوم الإرادة بفعل تقطيع الصوت . ولا يهم بعد
ذلك اذا كانت الإرادة حركة أم ليست حركة (٣٦٣) . الكلام لا يسمع
بالإسماع بل المسموع هو الشيء المتكلم . وقد تختلف اللهجات للمسموع
تبعاً لاختلاف القراءات نظراً لتغيير مخارج الاصوات دون تغيير في
الحروف (٣٦٤) . وقد يتوحد المسموع والمقرؤ والمفوظ والمتلو في شيء
واحد (٣٦٥) . فالقارئ بصوت والسماع بصوت والتالي كطريقة في

(٣٦٢) الله يسمع كلامه لخلق على ثلاث مراتب (أ) بغير واسطة
ولكن من وراء حجاب مثل سماع موسى من الله . (ب) بواسطة مع
عدم النظر أو الرؤيا مثل سماع الصحابة من الرسول . (ج) بغير واسطة
ولا حجاب مثل سماع محمد في الاسراء والمعراج ، الانصاف ص ٩٥ —
٩٦ ، كلام الله مسموع لنا على الحقيقة بواسطة القارئ « حتى يسمع
كلام الله » . أما المسموع فهو كلام الله القديم ، الانصاف ص ٩٤ —
٩٥ ، الكلام القديم غير مسموع الآن كما أنه تجوز رؤية ما ليس بجسم
ولا عرض ، المحصل ص ١٣٤ — ١٣٥ .

(٣٦٣) كلام المخلوقين يعتمد على الصوت لظهاره وتقطيعه ، والاعتماد
حركة ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٤٧ .

(٣٦٤) ينكر ضرار بن عمر حرف ابن مسعود وحرف أبى بن كعب
ويشهد أن الله لم ينزله ، مقالات ج ١ ، ص ٣١٤ ، الفرق ص ٢٢٤ ،
والحقيقة أن هذا الموضوع أدخل في علم القراءة منه في علم التوحيد .

(٣٦٥) قولنا القرآن وقولنا كلام الله لفظ مشترك يعبر عن خمسة
أشياء ، منها الصوت المسموع المفوظ به قرآنا ، وهو كلام الله على
الحقيقة . أما الصوت كهواء مندفع من الحلق والصدر والحنك واللسان
والإنسان والشفيتين إلى آذان السامعين وهى حروف الهجاء فكل ذلك

=

الاداء اقرب الى القلب وأبلغ في النفس من القراءة بلا صوت أى بالكتابة .
واذا كان المتكلم لابد أن يكون متكلمًا بكلام مسموع فماذا عن الصمت ؟
الا يعنى السمع أيضا امثال الاوامر وليس مجرد سمع الاصوات (٣٦٦) ؟

وما المكتوب ؟ الحقيقة أن التقابل موجود بين الصوت والحرف .
فالصوت يشمل المقروء والمسموع أى عضوى اللسان والاذن ،
والحرف هو المكتوب الموجود فى العين رؤية وفى اليد كتابة . فالكلام اما
مقروء أصواتا أو مكتوب حروفا . وكما كان السؤال هل كل الكلام
قراءة أو مقروءا يكون السؤال أيضا بالنسبة للكتابة والمكتوب هل
الكلام حروفا ؟ فالاجابة بالنفى اثبات للاختلاف بين الكلام والحروف
واعلاء لشأن الكلام ورفض لرده الى مجرد الحروف التى يتكون منها كلام
البشر . فاذا كان استقلال الكلام بمعناه واثبات استقلال المعنى عن
اللفظ نظرية مثالية للغة فانه كون المعنى خارج الذهن كصفة لذات
مشخص نظرية دبنية غيبية للغة (٣٦٧) . وقد يتم التوحيد بين الكلام

مخلوق . « وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم » « بلسان
عربى مبين » . واللغات مخلوقة . الفصل ج ٣ ، ص ٧ — ٨ ، الاقتصاد
ص ٦٨ ، البحر ص ٣٣ — ٣٤ .

(٣٦٦) كلام الله مسموع قد يراد به الادراك او الفهم او الاحاطة او
الطاعة او الانقياد او الاجابة . الارشاد ص ١٣٣ — ١٣٤ .

(٣٦٧) ليس الكلام هى الحروف والاصوات ولا شئ من صفات
الخلق . لا يفتقر الكلام الى مخارج وأنوات بل يتقدس عن جميع ذلك .
الكلام القديم لا يحل فى شئ من المخلوقات . والادلة على ذلك : (ا) حرف
الورق ليس حرفا للكلام . (ب) مجرد ذكر حروف الهجاء ليس قرآنا
(ج) الحروف بلغات عدة والكلام واحد . (د) الحروف مخارج عدة
والكلام ليس له مخارج . (هـ) الحروف متناهية والكلام لا متناه ،
الانصاف ص ٩٩ — ١٠٣ ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٤٦ — ٢٤٧ ، النسخ
فى الرسم والخط والتلاوة والحكم لا فى الكلام ، الانصاف ص ٧٧ ،
والمصحف وحمله والانتقال به ليس هو الكلام ، الانصاف ص ٧٨ ،
اشيع فى زمان الامام ابن حنبل من جهلة العوام والزعاع والهيج ومن

والحروف لا من أجل نظرية علمية للكلام بل من أجل تقديس الحرف واعتباره مقدسا قديما كالكلام . والكلام مكتوب في هذا العالم كما أنه مكتوب في عوالم أخرى سابقة على هذا العالم ولاحقة عليه . وهذه اسطورة حسية تقوم على النجسيم (٣٦٨) . واثبات الهوية بين الكلام والحروف اثباتات للكلام الحسى الخالص ورفض للذهاب الى ما وراء الصيغ والعبارات الا من خلال هذه الصيغ وهذه العبارات نفسها (٣٦٩) . ولكن

لا دراية له بالكلام فسمعوا مطلقا أن كلام الله في المصاحف فاثبتوا الكلام الازلى في الدفاتر فرسخ هذا الكلام في قلوب الحشوية . والكلام لا ينتقل من متكلم الى دفتر ، ولا ينقلب معنى النفس الى أصوات سطورا ورسوما وأشكالا ورقوما . النظامية ص ٢٠ — ٢١ .

(٣٦٨) الكلام مكتوب في المصاحف على الحقيقة على الوجه الذى هو مكتوب فيه في اللوح المحفوظ وان اختلف اللوح والقلم والخط ، الانصاف ص ٩٣ ، القرآن حقيقة مكتوب في المصاحف بدليل السمع ، الانتصار ص ٨٢ ، « انه لقرآن كريم في كتاب مكنون » على الوجه الذى هو مكتوب في اللوح المحفوظ « بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ » باختلاف الخط والمصحف والورق ! الانصاف ص ٩٣ ، الاصول ص ١٠٨ ، كلام الله ليس حالا في المصاحف ، بل مكتوب في المصاحف ، محفوظ بالصدور ، وليس حالا في مصحف ولا قائما بقلب ، الارشاد ص ١٣٢ — ١٣٣ ، ونسبى المصحف كله قرآنا وكلام الله . ونهى الرسول عن السفر بالقرآن الى أرض العدو « يتلو صحفا مطهرة » . أما المصحف فهو ورق من جلود الحيوان ومركب منها ومن مداد مؤلف من صمغ ولزاج وعفص وماء وكل ذى مخلوق ، حركة اليد في الخط وحركة اللسان في القراءة ، واستقرار كل ذلك في النفوس كلها اعراض مخلوقة وكذلك عيسى كلمة الله مخلوق ، الفصل ج ٣ ، ص ٧ — ٩ .

لا يعجبك من اثر خطه حتى يكون مع الكلام دليلا

(٣٦٩) عند أبى القاسم الدمشقى ، حروف الصدق هي حروف الكذب بأعيانها لا على المثل والنظير ، والحروف التى في قول لا اله الا الله هي الحروف التى في قول الكافر لا اله الا المسيح . وحروف القرآن هي حروف زرادشت بأعيانها لا على معنى أنها مثلها ، والحروف التى كان النبى يقولها في كلامه هي نفس الحروف التى يؤلفها الكفار في تكذيبه ، الفرق ص ١٩ ، الانتصار ص ٨٤ ، وعند كثير من المعتزلة الكلام حروف لافرق بين كلام الله وكلام الانسان . وعند النظام كلام الله صوت متقطع وهي

وحدة الحروف في لفظ واجتماع الالفاظ في عبارات تعطى معانى ليست
هى الحروف . واذا كان الكلام حروفا فكم يكون اقل الكلام من حروف ؟
اقل الكلام حروفا اما حرف واحد فالكلام اسم أو فعل أو حرف أو حرفان
مثل لا (٣٧٠) .

اذا كان المقروء والمسموع والمكتوب هو الكلام الحسى الخارجى
فان المحفوظ والمفهوم والباعث هو الكلام النفسى ، وهو البعد الثالث
الذى يتوسط الكلام الصورى والكلام الحسى . ويشمل الكلام النفسى
المعنى القائم بالنفس أو بالذهن حيث يصعب التفرقة بين وجود المعنى فى
الذهن أو فى الذاكرة أو فى الوجدان . والسؤال هو : هل يتكلم الانسان
بكلام غير مسموع ؟ ان اثبات الكلام النفسى اثبات لاستقلال المعنى عن
الالفاظ والمخارج والحروف . فهو موجود وجودا ذاتيا خالصا يشعر به
المتكلم ولكن لا يملك التعبير عنه الا لفظا أو اشارة أو رمزا أى فى صورة
حسية للتعبير عنه وايصاله للآخرين . يؤكد الحكماء وجوده فى التأمل
الخالص والذى لا يمكن التعبير عنه الا بالصورة الفنية والخيال وكذلك
انصوفية فى العلم الاشرافى الذى لا يمكن التعبير عنه الا رمزا أو اشارة

حروف . كلام الانسان ليس بحروف ! القرآن هى الحروف أى التأليف
اما منقولة أو محاكاة من كلام الناس ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٤٧ ، وعند
عبد الله بن كلاب الكلام حروف ومرسوم بالعربية ، مقالات ج ٢ ، ص
٢٣٣ ، وعند النظام وجعفر بن البشر لم يسمع الناس القرآن على
الحقيقة وأن ما بالمصاحف ليس بكلام الله الا على المجاز لانه لا يوجد
عرض فى مكانين ، الانتصار ص ٨٢ ، وقد رفض الفزالى ذلك فكلام
الله مكتوب فى المصاحف محفوظ فى القلوب مقروء باللسنة ، واما القلم
والحبر والكتابة والحروف والاصوات فكلها حادثة لانها أجسام واعراض ،
الاقتصاد ص ٦٦ .

(٣٧٠) عند الجبائى الكلام حرف واحد وعند آخرين حرفان .

او تلميحا (٣٧١) . ويجد الكلام النفسى طريقه بين الكلام القديم والكلام
الحسى . ويفنى عن اثبات الكلام القديم لان الكلام النفسى يميز بين القراءة
والمقروء والدليل والمدلول والحرف والمعنى ، كما أن كلام الله منزل على
قلب النبى نزول اعلام وافهام لا نزول حركة وانتقال . المنزل هو
الله ، والمنزل عليه قلب النبى ، والنزول هو اللغة العربية ، والنازل على
الحقيقة هو قول جبريل ، ليس بمعنى الانزال من اعلى الى اسفل بمعنى
الانتقال فذاك ما يخص الاجسام (٣٧٢) . الكلام تجربة شعورية خالصة
يكتشف بها الانسان المعانى فى نفسه بناء على أفعال الشعور من شك
وظن واعتقاد ويقين واستفهام وتفكير وتدبير . والدليل على كلام
النفس هو الدليل على اثبات الكلام ، فالكلام هو الكلام النفسى . فمثلا
صيغ الكلام من أمر ونهى وخبر واستخبار تثبت معانى فى النفس لا تختلف
 باختلاف العبارات بحسب الأوضاع والاصطلاحات . فالكلام اللفظى
يدل على الكلام النفسى دلالة بالزوم . الكلام الحقيقى موجود فى النفس
ولكن تدل عليه امارات اما بالقول او بالاشارة او بالرمز . وقد لا يعلن
عن حديث النفس بالالفاظ بل يظل معانى قائمة فيها . قد يخفى الانسان
أشياء ولا يعلن الا عن بعضها . والنفاق هو فى الحقيقة اختلاف
الكلام اللفظى عن المضمون النفسى . كما أن الاكراه فى الكفر لا يمنع
اطمئنان القلب بالايمان . والامر يتضمن الطاعة مثل قول « افعل »
التي تتضمن استحبابا او وجوبا او اباحة وذلك ليس موجودا فى اللفظ .

(٣٧١) عند ابن كلاب الكلام معنى قائم بالنفس يعبر عنه بالحروف .
النطق هو اخراج ما فى الضمير الى الآخرين ، مقالات ج ٢ ، ص ١٤٧ ،
الكلام الحقيقى هو المعنى الموجود فى النفس ولكن عليه امارات تدل على
مرة باللسان ومرة بالخط ومرة بالرموز والاشارات ، الانصاف ص ١٠٦ —
١١٢ ، وسبيل اثبات العلم بكون البارى متكلما . كسبيل اثبات العلم بكونه
سميعا بصيرا ولكن القصد منه لا يتضح قبل أن تثبت كلام النفس ونرد
على منكبيه ، الارشاد ص ٧٦ ، وقد قل الشاعر :

ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

(٣٧٢) الانصاف ص ٩٦ — ٩٨ ، الارشاد ص ٣٥ ، البحر ص ٢٩ —

والنجارب الشعرية كلها تثبت أن أقوال الشعراء لها رصيدها في معانى النفس . بل ان الكلام الحسى المادى لا يمكن أن يؤدي الى المعنى دون المرور بكلام النفس (٣٧٣) .

وقد لا يكون الرمز لغويا محسب بل يكون شيئا يشير الى معنى . فالمعين اشارة الى الرؤية أو التجسس ، والرجل تشير الى السعى ، واليد تدل على القدرة . ولكن هذه الاشارات ليست كلاما بل وسيلة لتوصيل المعانى ، والكلام ما هو الا احدى الوسائل . فاذا استعملنا الاشارات في الكلام فانها تكون صورا فنية لا وقائع مادية . فاليد لا تتكلم بل هى صورة الفعل . فاذا كان السؤال ماذا يعنى اسناد الكلام الى غير المتكلم ؟ تكون الاجابة لا يمكن اسناد الكلام الى غير المتكلم اضطرارا بل لشهادة اللسان أو يشير الشيء الى معنى مباشر دون الالفاظ ، وفي هذه الحالة لا يكون كلاما بالمعنى الدقيق بل مجرد لغة اى وسيلة للتعبير

(٣٧٣) ونسمى المستقر في الصدور قرآنا ونقول انه كلام الله حقيقة لا مجازا ، الفصل ج ٣ ، ص ٨ ، الكلام هو القول القائم بالنفس الذى تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من ارشادات ، الارشاد ص ١٠٤ — ١٠٦ ، الاقتصاد ص ٦٤ ، النهاية ص ٣٢٠ — ٣٢٢ ، الحصون ص ٨٠ — ٨١ ، الانصاف ص ١٠٦ — ١١٠ وينكر المعتزلة كلام النفس فالكلام مجرد أصوات متقطعة وحروف منتظمة ، الارشاد ص ١٠٤ — ١٠٨ ، ذهب النظام الى أن الكلام جسم لطيف منبعث من المتكلم ويقرع أجزاء الهواء فيخرج الهواء بحركته ويتشكل بشكله ثم يقرع العصب المفروش في الأذن فيتشكل العصب بشكله ثم يصل الى الخيال فيعرض على الفكر العقلى فيفهم ، وعند أبى الهذيل والشحام وأبى على الجبائى الكلام حروف وأصوات مثل باقى المعتزلة ، النهاية ص ٣١٨ — ٣٢٠ ، في حين يثبت الاشعري كلام النفس ولكن المشكلة هل هى النفس الالهية أم النفس الانسانية ؟ النفس الالهية لا نعلمها الا من خلال النفس الانسانية اى الوحي المقروء والمكتوب والمفهوم باللغة العربية في عصر معين ولدى جيل معين وربما لدى طبقة معينة أو فئة أو سلطة . فالنفس الالهية هى النفس الانسانية مدفوعة الى أعلى ، خارجة عن ذاتها ، مغتربة عن نفسها ، في حالة نسيان وفقدان الوعي بالذات .

والإيصال (٣٧٤) . ولا يكون الكلام اضطراريا لانه فعل المتكلم . ولا يكون ضرورة للجسم لانه في هذه الحالة لا يكون كلاما بل دلالة على المعنى ويحدث الكلام في هذه الدنيا اما في العوالم الاخرى المستقبلية فلا يمكن معرفته أو اصدار حكم عليه الا بعد أن يقع بالفعل . قد يكون هناك اضطراب انساني في هذا العالم عندما يتكلم الانسان ويضطر بفعل التعذيب أو عندما يفقد القدرة على السيطرة على النفس في حالة التنويم المغناطيسى أو بالوسائل العلمية القديمة عندنا أو الحديثة في الغرب أو في حالات الكذب الابيض حفاظا على الحياة . ولكن هذا الاضطراب وقتى خالص يتغير بتغير الظروف النفسية والاجتماعية ويعبر عن نفسه أيضا بالكلام (٣٧٥) .

ويكون المعنى النفسى في الشعور محفوظا ومفهوما وباعثا . فالمحفوظ هو أن يصبح الوحي كلاما انسانيا خالصا بمجرد قراءته في الشعور أو تنكشف ماهيته بناء على التجربة الشعورية التى تحدث لكل فرد . وهى تجربة واحدة نظرا لان الشعور هو الشعور الانسانى العام . وقد تختلف التجارب باختلاف البيئة والظروف الاجتماعية التى قد تطغى على الشعور العام وتقلل من شموله (٣٧٦) .

أما المفهوم فهو المعنى فى النفس . وقد يكون خاطرا . فالمفكر قبل ورود السمع يجد فى نفسه خاطرين أحدهما يدعوه الى معرفة الصانع وشكر

(٣٧٤) عند البعض تعنى شهادة اللسان والايدي والارجل اما دلالة من غير كلام فى الحقيقة أو اضطرابا أو شهادة باللسان ، مقالات ج ١ ، ص ١٤٩ ، وتغريد الطيور وأصوات النحل وتببيب النمل كل ذلك لغات ، النهاية ص ٣٢٢ — ٣٢٥ .

(٣٧٥) عند أبى الهذيل يجوز أن يكون الكلام اختيارا ويجوز أن يكون اضطرابا . كلام أهل الآخرة اضطراب وخلق من الله . وعند ابن كلاب الكلام اضطراب واكتساب معا .

(٣٧٦) وكذلك القرآن محفوظ بالقلوب على الحقيقة « بل هو آيات بينات فى صدور الذين أوتوا العلم » ، الانصاف ص ٩٣ — ٩٤ ، وفى القلوب محفوظ ، الاصول ص ١٠٨ .

المنعم وسوك سبيل المحاسن والمسرات والثانى يدعوه الى النقيض .
نبحثار الانسان الاول دون الثانى ، وكلاهما من كلام النفس (٣٧٧) . وقد
تسمى الممانى فى النفس بعد الالفاظ فكر ، وتسمى القدرة التى عنها
يصدر الفعل قوة مفكرة (٣٧٨) . والكلام اما ان يكون عبارات والفاظا
وقضايا او نطاقا اى منطقة خالصا للكليات والجزئيات والقياس
والبرهان (٣٧٩) .

وقد بتطور الامر ويتحول الكلام النفسى الى اثبات النفس نظرا
للسيادة الفلسفية على الكلام ابتداء من القرنين السادس والسابع ، ويصبح
الموضوع اثبات أن النفس جوهر روحانى ، ويتحول الكلام الى التحليل
لمصون النفس وقواها وملكتها علما وارادة ، وايراد البراهين على أن
النفس ليست بجسم ولا تنقسم ، وامتياز النفس الانسانية على سائر
الاجسام ، وتحليل استعداداتها وامزجتها ، والردود على الاعتراضات
بالنسبة للحد والرسم او خواص أفعالها او ادراكاتها واحوالها وكان
الموضوع قد انقلب الى حديث فى علم النفس الخالص (٣٨٠) .

اما الباعث فينتج عن أن الكلام ليس معنى فقط أى علما بل ارادة .
فالكلام النفسى يشمل ثلاثة جوانب ، الذهنى أى المفهوم وهو العلم ،

(٣٧٧) اثبت الجبائى كلام النفس ويسميه الخواطر وأنه يسمعها
ويدركها بحاسة السمع ، انظر الفصل الثامن عن العقل والنقل .

(٣٧٨) الاقتصاد ص ٦٢ — ٦٣ .

(٣٧٩) وعند الفلاسفة يطلق النطق على اللسان أى الحروف المنظومة
بأصوات متقطعة فى مخارج مخصوصة نظما يعبر عن المعنى الذى فى
النفس بحكم الاصطلاح والمواضعة او بحكم التوقيت والمصادرة ، ويطلق
النطق على التمييز العقلى والتفكير النفسانى والتصوير الخيالى ، وهى
معان فى الذهن مختلفة الاعتبار ، ويستمر الفلاسفة فى الحديث عن مقدمات
النطق ، النهاية ص ٣١٨ — ٣٢٢ .

(٣٨٠) النهاية ص ٣٢٨ — ٣٤٠ ، ويسمى المفهوم من ذلك الصوت
قرآنا وكلام الله على الحقيقة . فاذا فسرنا الزكاة فى القرآن والصلاة
والحج وغير ذلك قلنا فى كل هذا كلام الله وهو القرآن والمعانى المعبر
عنها بالكلام المؤلف من الحروف من الله ، الفصل ج ٣ ، ص ٧ — ٨ .

والعملى أى الإرادة والفعل ثم الوجدانى أى الباعث والدافع سواء كعلة فاعلة أو القصد والهدف كعلة غائية . المعانى فى النفس غير ارادة المتكلم وان كانا متلازمين . كلام النفس يظهر فى الإرادة ، فالكلام توجهه وفعل . والوحى أصلا موجه الى الشعور ، والشعور طرف له ، ويتحقق بالفعل والعالم مصتب له . تتحول ماهية الشعور الى فكر يجمع بين الذهن والشعور والواقع . يتحول الوحى الى ايدىولوجية نظرية انسانية لانها نتاج التجربة الانسانية وعلمية لانها مستمدة من الواقع . ثم تتحول الايدىولوجية الى نظام للواقع ، ويصبح الكلام هذا وجودا واقعيًا كنظام اجتماعى وبناء انسانى تكتمل فيه الطبيعة وتجد كمالها . يحدث هذا التحول بفعل الانسان وبحركة الجواهر . هو تحول ممكن مشروط بوجود الانسان وبقدرته على الجهد وتنظيم الفعل وتوجيهه وتحريك الواقع به . وجود الكلام كبناء للواقع هو البديل الوحيد لما ظنه القدماء على انه صيغة ثابتة فى ذات مشخص (٣٨١) . ولا يتفاضل الكلام طبقا لموضوعاته وطبقا لدرجات الشرف والعظمة والجلال ، بل انه يحتوى على مجموعة من المبادئ يتمثلها العقل وتتحول الى بواعث وسلوك وعمل بشرى وقبل أن تصبح اجتماعية (٣٨٢) .

و — صيغ الكلام مضمون الوحى توجيهات للانسان فى صيغ الكلام (٣٨٣) .

(٣٨١) توحد المعتزلة بين الكلام النفسى والعلم والإرادة ! الحصون ص ٧٥ — ٧٦ ، الاقتصاد ص ٦٢ — ٦٣ وان قراءتنا للقرآن كسب لنا فئتاب عليها ونلام على تركها اذا وجبت علينا فى الصلوات ، الانصاف ص ٢٧ ، القرآن كلام الله وبإجماع المسلمين قبل ظهور الخلاف ، آيات وحروف منتظمة وكلمات مجموعة مقروءة مسموعة ، لها مفتتح ومختتم ، معجزة الرسول ودالة على صدقه . وكان السلف يقولون يا رب القرآن العظيم ، يا رب طه ، يا رب يسن . سمى القرآن قرآنا للجمع ، قرأت ، الناقية لبنها فى ضرعها أى جمعت . والكلام الازلى لا يوصف كذلك . نقرأه باللسان ، ونلمسه بالايدي ، ونبصره بالاعين ، ونسمعه بالأذان .

(٣٨٢) لذلك رأى الحكماء وجود الكلام فى أربع ، فى الذهن ، وفى الواقع ، وفى اللسان ، وفى اليد . وركز علماء الكلام على الوجود فى الذهن وفى اللسان وفى اليد فحسب .

(٣٨٣) عند الرازى حقيقة الكلام هو الخبر ، والامر والنهى خبر لانه اخبار عن ترتيب الثواب والعقاب على الفعل والترك ، المحصل ص ١٣٤ ، المعالم ص ٥٧ — ٥٨ ، وعند البعض الآخر يرد كله الى الامر « ألا له الخلق والامر » ، « وما أمرنا الا واحدة » .

وهنا يبدو الكلام باعتباره لغة وقضايا ومنها تخرج المعانى ، وتنشأ البواعث ، وتظهر وحدة الكلام وكثرته . ففى نفس الوقت الذى يتصارع فيه المتكلمون حول قدم القرآن وحدوثه كصفة أزلية فيكشفون عن اعتراهم عن العالم تظهر تحليلات طبيعية عن وعيهم بالعالم الشرعى فى وحدة الكلام وكثرته أى صياغات الكلام مثل الامر والنهى والخبر والاستفهام والتعجب ، وكأن تعدد الصياغات لا تنال الا من وحدة الكلام . وهو تناول لموضوع الكلام تناولاً انسانياً علمياً واقعياً عملياً ، هذا الكلام الحسى المقروء المكتوب المفهوم المحفوظ المحرك لسلوك الافراد والجماعات تنطبق عليه قواعد اللغة العربية وصيغ الكلام فيها ، ولكن ضاع هذا التحليل الجزئى فى خضم المشكلة الكبرى وهى قدم الكلام وحدوثه « خلق القرآن » . وبالرغم من الخلاف حول عدد صيغ الكلام ست او خمس او ثلاث او اثنتان او واحدة الا انه يكفى انتقال الموضوع من علم العقائد الى علم التوحيد .

وصيغ الكلام ست : الامر والنهى ، والخبر والاستخبار ، والوعد والوعيد . ولكن لما كان الخبر والاستخبار فى النهاية خبراً لما كان الاستخبار غير متصور فى حق الله بل يرجع الى التقدير وهو نوع من الاخبار مثل « الست بربكم ، قالوا بلى ! » ، فقد تصبح الصيغ خمساً . وقد يسقط الوعد والوعيد ، ويحل محلها الدعاء والنداء . وقد ترد الصيغ الى ثلاث فالنهى عكس الامر ، والوعيد عكس الوعد ، والخبر والاستخبار واحد . وقد ترد الى صيغتين طلب فعل أو اقتضاء يشمل الامر والنهى والوعيد ثم الخبر . وقد ترد الصيغ كلها الى واحدة هى الامر . وقد يزداد فى الامر والنهى النذب وأمر الايجاب ونهى التنزيه ونهى التحريم . وفى كل قسم من الخبر والاستخبار أقسام مثل الخبر عن الماضى والمستقبل والمواجهة والمغايبية . وينتهى الامر الى تحليل صيغ الكلام وكأنها صيغ أفعال ، فالكلام فعل . وقد تضاف مباحث لغوية أخرى مستمدة من علم أصول الفقه مثل العموم والخصوص والمجمل والمفسر والناسخ

والمنسوخ (٣٨١) ، وبالتالي تم وحدة علمي الاصول ، أصول السدين وأصول الفقه في تحليل صيغ الكلام .

ويقال ذلك في كل صفة ، في الارادة والعلم مثلا وليس في الكلام وحده ، ولكن الكلام هو الذي فجرها نظرا لوجود الكلام المحسوس المجسم في مقابل الصفة الازلية ، ونظرا لوجود صيغ الكلام وتباين التفسير واختلاف التأويل . هي نفس المشكلة بين القدرة والارادة ، القدرة واحدة والارادة متعددة ، وقد تنتقل المشكلة الى الميتافيزيقا الخالصة ، الله والعالم ، الواحد والكثير ، المبدأ الاول والكثرة ، ونظير نظرية الفيض معادلة لصيغ الكلام . وقد يتحول التوحيد تبعا لذلك من الكلام الى التصوف ، ومن العقل الى الاشراف اثناء الانتقال من الكلام الى الفلسفة ، والحديث عن مشكلة الواحد والكثير على مستوى المعرفة والوجود (٣٨٥) . ويظل التوتر بين الوحدة والكثرة قائما. فاثبات الوحدة

(٣٨٤) بالرغم من أن صفة الكلام واحدة الا أن الكلام عند الاشاعرة أمر ونهى وخبر واستخبار ووعد ووعيد ، النهاية ص ٢٨٨ ، الملل ج ١ ، ص ١٤٢ — ٢٤٤ . رد الآمدى الاقسام الخمسة الى قسمين : الطلب والخبر ، فالوعد والوعيد داخلان في الخبر ، الغاية ص ١١٢ — ١٢٠ ، وقد اختلف القدماء على الصيغ الخمسة بالاضافة او بالحذف . وقد تكون الصيغ الخمسة : الامر والنهى والخبر والاستخبار والنداء ، بالاضافة والحذف في آن واحد . وقد تكون الصيغ أربعة : النهى والخبر والوعد والوعيد ، الاصول ص ١٠٦ — ١٠٨ وكذلك ، أمر ونهى وخبر واستخبار ، المسائل ص ٣٧٠ — ٣٧١ ، الحصون ص ٧٩ — ٨٠ ، والحقيقة أنهما اثنان فالنهي هو الامر المضاد ، والوعد والوعيد يعرفان بالخبر . وقد ترد الصيغ الستة الى اثنتين . اذ يمكن تعليق الكلام كله على قضية واحدة ان تعلق بفعل أو ترك كان طلبا وان تعلق بغيره كان خبرا .

(٣٨٥) الهجوم على نظرية الفيض باعتبارها نظرية في الكثرة لا يقل عن الهجوم عليها باعتبارها نظرية في الوحدة . المهم هو الهجوم على الفلسفة فهي أس الشرور كما كان الشيعة والمثبة والمجسمة والرافضة والخوارج من قبل . علم العقائد في حاجة الى خصوم اذليين ابديين دائمين حتى تصاغ العقائد ضدهم . فالخصوم هم العقائد المضادة أو نقائص العقائد . وقد اعتنى الشهرستاني في « نهاية الاقدام » بهذه القضية ، العقائد والعقائد المضادة وأيهما مصدر للآخر .

دون الكثرة ترك قضية المتعلقات والتضاد بلا تأسيس ، فالامر والنهي متضادان ، ولهما خاصيتان مختلفتان تقتضيان الكثرة والتعدد . ولو كان الكلام واحدا لاستحال ان يكون أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا ووعدا ووعيدا . ان الاختلاف والتباين يصل الى درجة التقابل والتضاد وبالتالي الى اختلاف المتعلقات ، ومع ذلك ترجمها الاشعرية بالرغم من اعترافها بالصيغ الى الصفات الازلية (٢٨٦) . فكلام الله في الازل لا يتصف بكونه أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا الا عند وجود الخطابين واستجماعهم شرائط التكليف . والاحكام من صفات الافعال وليس من جانب الصفات الازلية ، هي اوامر ونواه للعباد وليس علما مجردا لله (٣٨٧) .

واذا كان الكلام أزليا تكون الصيغ كلها أزلية وهو مستحيل . فالامر يضاف الى المأمور ، والمأمور ليس أزليا . والكلام من غير مخاطب سفه . والخطاب مع موسى غير الخطاب مع النبي ، ويستحيل المعنى الواحد أو الامر الواحد في كلا الخطابين . كما أن الخبرين عن أحوال أمتين مختلفان لاختلاف أحوالهما . والاوامر والنواهي تختلف في أزمنتها وتحقق في أوقاتها بدليل النسخ ، والبراءة الاصلية أو عدم جواز الالتزام بالشرع السابق (٣٨٨) . لا يعنى القول بالتعدد أية مخالفة للاجماع فلا

(٢٨٦) والاشاعرة على وعى بأن الوحدة في الصفة وليست في المتعلقات والصياغات . فمع أن كلام الله واحد الا أنه أمر ونهى وخبر واستخبار ووعد ووعيد ، النهاية ص ٢٨٨ ، كلام الله واحد وهو متعلق بجميع متعلقاته ، الارشاد ص ١٣٦ — ١٣٧ ، ويقول الشهرستاني « كيف يتصور التقدير في حق الباري والتقدير ترويد الفكر وتصريف الخواطر وذلك من عمل الخيال والوهم » ، النهاية ص ٣٠٣ — ٣٠٥ .

(٢٨٧) تعجبت المعتزلة من موقف الاشاعرة ، فالكلام أمر ونهى وخبر واستخبار ، كلها حقائق مختلفة . والقول بأن الكلام واحد يقتضى كون الحقائق الكثيرة واحدة وذلك باطل . والامر هو الاعلام بطول العقاب وكذلك النهى ، والاستفهام اعلام مخصوص فترجع جميع الاحكام الى الاخبار . ولا ينع أن يكون العلم الواحد علما بأشياء كثيرة كما يكون الخبر الواحد خبرا عن أشياء كثيرة . المعالم ص ٥٧ — ٥٨ .

(٢٨٨) مثلا « واذا قال الله يا عيسى بن مريم أنت قلت للناس اتخذوني

اجتماع في مسائل نظرية عقائدية ، ولا اجتماع عن 'اجتهاد او تأويل .
كما لا يعنى التعدد الفناء والحدوث في محل وبلتالى يصبح الذى بين
أيدينا هو كلام الله أو دليلا على معجزة النبى ولا قرآنا بل يعنى أن
الكلام متعدد الواجه ، متباين المستويات ، مختلف المراحل (٣٨٩) . ان
الاختلاف والكثرة في الاخبار والوامر لا ترجع الى العبارات فقط اذ
أنها تطابق المعنى الصحيح . المعانى المختلفة كالمعلومات المختلفة تستدعى
علوما مختلفة وان شملها اسم العلمية . لا يكون التعدد في الصيغ
رحدما بل في المعانى وفي انماط الوجود ذاتها . ولما سادت الوحدة
الصورية الفارغة في شعورنا التاريخى ضاع من وجداننا الحالى روح
التعدد والكثرة ، وضحينا بالاختلاف والتباين والفروق الفردية حتى وقعنا
في الفردية من وراء ستار ، الفردية المنعزلة والتناطح بين الافراد الذين
لا تجمعهم قضية واحدة . بل لم تؤد الوحدة الصورية الى نتائجها الايجابية
فأصبحت وحدة السلطة في الحاكم الاوحد ، ووحدة المذهب في التيار
السياسى الاوحد ، ووحدة الكيان الاجتماعى في الاسرة الواحدة ، والمجتمع
الواحد بالرغم من التعارض بين الآباء والابناء وبالرغم من الصراع بين
الطبقات الاجتماعية (٣٩٠) . وبالرغم من افاضة القدماء في صفة الكلام
الا أنها في أصل الوحي ليست بأهمية باقى الصفات ، ومضافة للانسان
أكثر من اضافتها لله ، وأنها تشير الى معنى مجازى وهو تحقيق الكلمة
أكثر منها صفة أو شيئا لذات ، شخص (٣٩١) .

=
وامى الهين من دون الله ؟ » ، « فأرسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا
سويا » ، « وان أحدا من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام
الله » ، « ياموسى انى اصطفتك على الناس برسالاتى وكلامى » .
(٣٨٩) كذلك قال الجبائى ان القرآن يحدث نفسه عند القراءة .

(٣٩٠) أنظر رسالتنا الاولى Les Méthodes d'Exégèse ،
القسم الثالث ، الشعور العملى . وقد حاولنا في كتاباتنا الشعبية العديدة
احياء التعددية وتقليص الاحادية ، أنظر « الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ —
١٩٨١ » ج ١ ، في الثقافة الوطنية ، ج ٢ ، في اليسار الدينى .

(٣٩١) ذكر لفظ الكلام ومشتقاته في القرآن ٧٥ مرة ، فعلا (٢٤ مرة)

٧ — الإرادة . هى آخر صفة للذات كما استقر ذلك فى علم العقائد . ومنع ذلك فقد تظهر فى أول السباعى نظرا لاهميتها (٣٩٢) . وقد تظهر كثنائى صفة فى الثلاثى بعد القدرة (٣٩٣) . وقد تظهر كثالث صفة فى الثلاثى بعد الحياة والعلم وقبل القدرة والاختيار (٣٩٤) . ولكن الغالب ظهورها قبل الكلام فى الرباعى والسباعى ، كثالث صفة فى الرباعى بعد السمع والبصر وقبل الكلام نظرا لما يهددها من مخاطر فى حرية الافعال . تظهر مرتبطة بالخلق وافراد الذات بهما فى باب مستقل لاهميتها (٣٩٥) . وقد تذكر الإرادة فى ذاتها بصرف النظر عن تعلقها بحرية الافعال . وفى المؤلفات المتأخرة تظهر الإرادة فى باب مستقل بعد العلم (٣٩٦) . لذلك قد تنتقل الإرادة كلية من التوحيد الى العدل لانها

واسما (٥١ مرة) أى ان الكلام اسم أكثر منه فعلا على عكس العلم والقدرة وباقى الصفات . ويستعمل لله كفاعل ٧ مرات فى حين أنه يستعمل أيضا للملك ولإبراهيم وللمسيح وللنفس وللمؤمنين وللدابة وللكنار وللأيدى وللنوى . وتستعمل لله إيجابا مثل « منهم من كلم الله » (٢ : ٢٥٣) ، (٣ مرات) وسلبا مثل « وما كان لبشر أن يكلمه الله وحيا » (٤٢ : ٥١) ، « ولا يكلمهم الله يوم القيامة » (٢ : ١٧٤) ، (٤ مرات) . أما الاسم فقد استعمل لله (٣٥ مرة) سواء فى صيغة كلام (٤ مرات) أو كلمة مفردا وجهما (٤٢ مرة) أو الكلم (٤ مرات) أو تكلما (مرة واحدة) ، كلام الله ، حكمة من الله ، حكمة ربك (١١ مرة) ، ولكنها استعملت أيضا مجازا (١٦ مرة) فى كلمة سواء ، كلمة طيبة ، كلمة خبيثة ، كلمة الفصل ، كلمة باقية ، كلمة التقوى . أما الكلم فيشير الى تحريف اليهود له أو الى صعوده الى الله « اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه » (٣٥ : ١) فالكلام لا ينزل من الله الى الإنسان ولكنه أيضا يرتفع من الإنسان الى الله بالفعل المحقق له .

(٣٩٢) الإرادة ، العلم ، القدرة ، الحياة ، السمع ، البصر ، الكلام ، الغاية ص ٣٨ ، ص ٥٢ — ٥٧ ، الإرادة ، القدرة ، العلم ، السمع ، البصر ، الكلام ، الحياة ، الخصون ص ١٧ — ١٨ .

(٣٩٣) الكفاية ص ٤٦ — ٤٨ .

(٣٩٤) الرسالة ص ٣٩ .

(٣٩٥) التحقيق ص ٦٩ — ٧٢ .

(٣٩٦) التهيد ص ٤٧ — ٤٨ ، النهاية ص ٢٣٨ — ٢٦٧

الصق به وبشمولها (٣٩٧) .

ولكن هل الإرادة صفة مستقلة أم يمكن ردها إلى العلم أو القدرة أو الحياة ؟ فالعلم إرادة أو قدرة نظرا لارتباط العقلين النظري والعملی . وبالتالي قد تعنى مريد قادرا وعالما وقد تعنى شيئا آخر مستقلا . قد يريد الإنسان ما لا يقدر عليه ، وقد يقدر على ما لا يريده . قد يريد ما لا يعلمه ويعلم ما لا يريده . الحى يريد والميت لا يريد ، والإرادة تعبير عن الحياة . وإذا كانت صفتا السمع والبصر في الرباعى تعبران عن صفة العلم في الثلاثى فإن صفة الإرادة ما هى إلا تعين أو تحدد لصفة القدرة . وإذا كان الحاق القدرة بالوجود مبحثا ميتافيزيقيا فإن الحاق القدرة بالإرادة مبحث حسی . الإرادة تشبيه للقدرة ، إذا كانت القدرة صفة ذات فالإرادة صفة فعل . ومع ذلك هناك فرق بين الإرادة والقدرة . تأثير القدرة في الإيجاد وتأثير الإرادة في التخصيص بالأحوال والأوقات . علاقة القدرة بالإرادة مثل علاقة العلم بالخاص ، الطاقة المطلقة بالفعل الواحد ، الإمكانية بالتحقيق (٣٩٨) . الإرادة هى المخصص ، المخصص للحسن دون القبيح أى أنها الباعث على الاختيار . التخصيص بالنسبة للقدرة ، وبالتالي تقع الأفعال في الزمان والمكان بالإرادة . الإرادة هى مخصص الشيء وتخصيص الشيء كمال . وهو ما ينفى التعطيل نظرا لتحقيق مقدور بين مقدورين ومراد من مرادين . ولا يكفى العلم كمخصص لوجهين : الأول أن الله عالم بجميع المعلومات بها فيها الصالح والفساد ، والثانى أن الله عالم بجميع الأشياء ما وقع منها وما لم يقع فلزم التخصيص بالإرادة . وإذا كان المخصص مرة العلم ومرة القدرة ارتبطت الإرادة بالثلاثى أكثر من ارتباطها بالرباعى . أما الاعتراض على التخصيص بأن الإرادة لو تعلقت بفرض لكان البارى ناقصا لذاته مستكملا بغيره فإنه لا يثبت نظرا لأن تعلق المراد لذاتها لا لغيرها . ويقوم على نفى الغائية والقصد مع أن الإرادة هى القصد والباعث على الفعل والاتجاه نحوه . ومع ذلك هناك فرق بين الإرادة والقصد والاختيار .

(٣٩٧) الشرح ص ٤٣١ — ٤٧٧

(٣٩٨) الغاية ص ١١٨ — ١٢٠ .

المريد ينظر الى الطرف المراد والقصد هو الإرادة المقارنة والاختيار اختياري فالمختار ينظر الى الطرفين فيختار أحدهما . أما الاعتراض بأن الإرادة سفة نفسية قديمة لا تتعلق بمتعلقات على وجه التخصيص فهو رجوع الى مسألة الذات والصفات . وتحديد الإرادة كصفة تجعل الذات مريدا ليس تعريفا للإرادة بل أرجاع لها الى علاقتها بالصفات (٣٩٩) . كما أن الإرادة صفة تتبع الحياة . بل أن الحياة والسمع والبصر والكلام كلها تتبع الإرادة . فلا إرادة إلا من حي ، ولا حي إلا اذا كان سميعا بصيرا متكلم . ويتضح ارتباط الإرادة بالعلم والقدرة والحياة في تعريفها الذي يتراوح بين هذه الصفات الثلاث . وقد يشير التعريف انى صفة الكمال فالإرادة بالنسبة لذاته هي أن يفعل على وجه السهو والغفلة بالنسبة لغيره على أنه أمر . وقد يشير التعريف الى دائرة الانفعالات . فقد تعنى الإرادة المحبة لا الكراهة . فالمحبة أو الرغبة أو الفعل في مقابل الكراهة والاحجام عن الفعل وعدم الرغبة أو النفور والاشمئزاز والاحباط والخمول وعدم الاهتمام والفتور واللامبالاة (٤٠٠) .

(٣٩٩) الشرح ص ٤٣١ — ٤٣٢ ، ص ٣٣٩ — ٤٤٠ ، وتشمل الإرادة موضوعات ثلاث . (أ) كون البارئ مريدا على الحقيقة (ضد خلق الانفعال) . (ب) في أن إرادته قديمة لا جاذئة (الحكم العام للصفات) . (ج) في أن الإرادة متعلقة بجميع الكائنات ، الكفائية ص ٢٣٨ ، الإرادة واحدة متعلقة بجميع ما يقبل من الصفات ، الملل ج ١ ، ص ١٤٢ — ١٤٤ ، لو كانت مقدورة لكان مقدورها بتعدد متعلقاتها ، وهو غير متناه ، وتكون هي باعدادها غير متناهية ، الغاية ص ٧٢ — ٧٥ ، الكفائية ص ٤٦ — ٤٨ ، التحقيق ص ٧٠ — ٧٢ .

(٤٠٠) الإرادة هي علم يوجب النظام الاكمل ويسمى عناية ، وعند أبي الحسين علمه يقع في الفعل ويوجبه ويسمى الداعية . وعند النجار أمر عديم ، عدم كونه مكروها . وعند الكعبي فعله في العلم وفي فعل غيره الامر . وعند الاشاعرة صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص أحد المقدورين ، المواقف ص ٢٩٠ — ٢٩٢ ، والإرادة بمعنى أنه أمر رأى أبي القاسم البلخي والنظام ، الشرح ص ٤٣٤ — ٤٣٥ ، وعند الحكماء الإرادة للواجب نفس العلم بجميع الموجودات من الازل الى الابد أى العناية . وعند النجار ، الإرادة كونه غير مطلوب ولا مكروه أى أن الإرادة حرية ، وقال الكعبي الإرادة بالنسبة الى انفعاله علمه بها

الارادة اذن علم او باعث وكلاهما من صفات الكمال . ولكن الاهم في التخصيص بالارادة هو اصطدامها بالحرية الانسانية وباختلاف مرادات البشر . فكيف يكون الله مريدا لارادة زيد وارادة عمرو عند اختلاف مرادهما ، وهى دلالة التمانع ؟ كيف تتعلق الارادة وهى خير محض بارادات خيرة وشريرة ؟ كيف يكون المأمور والمنهى مرادا ، الاول علم وقوعه والثانى لم يعلم وقوعه ، وتكليف أبى جهل بالايمان من غير ارادة له ؟ كيف تجوز الارادة على الله وهى لا تكون الا عزميا مع سبق فكر وتردد ؟ يبدو أن فى اثبات الارادة لله مخاطر على الحرية الانسانية وخلق الافعال . فالارادة نفى للقصد وللاختيار وحرية الانفعال . وفى هذه الحالة تكون افعال العباد بالطبع اولى ، اذا كان الامر نفيا بنفى . ويكون القول بالطبع رد فعل على القول بالارادة ، فعلى الاقل يبقى الطبع للانسان كالفعل الحر (٤٠١) . وقد لا تتغير ارادة الرضى اذا ما عصى المطيع وقد لا تتغير ارادة السخط اذا ما اطاع العاصى (٤٠٢) .

=

وبالنسبة الى افعال غيره امره بها ، الشرح ص ٤٣٢ — ٤٣٥ ، وعند باقى المعتزلة وأبى على وأبى هاشم والقاضى عبد الجبار الارادة صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة ، الاصول ص ١٠٢ ، ويشترك الفزالى فى حجة المخصص ويسمىها الترجيح ، الاقتصاد ص ٥٤ — ٥٥ .

(٤٠١) لا خالق ولا مبدع الا الله ، وان الابداع والخلق لجميع الحادثات لا يكون الا عن ارادة واختيار لا عن طبع واضطرار . لو لم تتعلق ارادته بجميع الكائنات لكان كمال واجب الوجود بالنسبة الى ما لم تتعلق به ارادته من الكائنات اخص بالنسبة الى حال من تعلق به ارادته من المختارين وهو محال . الغاية ص ٦٤ — ٦٥ .

(٤٠٢) الافعال اما بالارادة او بالطبع . ولما كانت ليست بالطبع فهذا من صفات المخلوقين نفى اذن افعال ارادة ، الانصاف ص ٣٩ — ٤١ ، لا فرق بين الارادة والمشيئة والاختيار والرضا والمحبة فلا اعتبار بالمال لا بالحال . فمن رضى عنه لم يزل راضيا عنه لا يسخط عليه أبدا ، وان كان فى الحال عاصيا ، ومن سخط عليه فلا يزال ساخطا عليه ولا يرضى عنه أبدا وان كان فى الحال مطيعا ، الانصاف ص ٤٤ — ٤٥ ، عند الخازمية (الخوارج) وأهل السنة والولاية والعداوة هفتان لله . الله لم يزل محبا لاوليائه ومبغضا لاعدائه ، الفرق ص ٩٤ ، مقالات ج ١ ، ص ١٦٦ ، ص ١٦٩ .

وقد يكون الدليل على ثبوت الإرادة كون الذات حيا ، فالإرادات
أحد مظاهر الحياة والميت لا يريد . ولما كانت أفعال الصانع بعضها
متقدمة والآخرى متأخرة ، ويجوز في العقل تقديم المتأخر وتأخر المتقدم
واختصاص بعضها دون البعض ، كانت الإرادة هي الصفة المخصصة .
ثبتت الإرادة إذن باثبات المخصص للأفعال (٤٠٣) . وقد ثبتت الإرادة
بالامر ، فالامر لا يكون أمرا إلا بالإرادة وكذلك الخبر ، والحكم لا يكون
حكما إلا بالإرادة ، وكذلك تأثير القدرة والعلم ، فالكرامة تمنع الفعل
وتمنع التأثير على عكس الإرادة . ليست الكراهة مانعا على الفعل بل
على امتناع الفعل . الكراهة تؤدي إلى النفور . الإرادة شهوة والكراهة
نفور دون رد الإرادة إلى الشهوة والنفور . فقد يكره الحي ما لا ينفّر
طبعه عنه مثل الزنا وشرب الخمر ، وقد ينفّر طبعه عما لا يكرهه مثل
الدواء . وقد تكون الإرادة تجربة شعورية بديهية لا برهان منطقي
عليها (٤٠٤) .

وبالرغم من أن الإرادة في نشأتها أمر سلبي أو عديم إلا أن متطلبات
الكمال تقتضي جعلها أمرا إيجابيا أو ثبويا . فالكمال لا يجوز أن يصدر
عن العدم لأن العدم نقص . لذلك الإرادة صفة كمال تنفي عن الذات
الاهواء والميول والرغبات والتحيزات والمحابة . بل إن هذا الجانب
السلبي في الإرادة أصبح عنوانا لها وبديلا عنها أو مكمل لها ومفصلا
لضمونها . فيخصص لصفات الانفعال مسألة خاصة لربط الانفعالات
بالإرادة ونفي الاهواء (٤٠٥) . وتبدو وكأنها قسم من الإرادة ينفي

(٤٠٣) المسائل ص ٣٦٤ ، المعالم ص ٤٤ — ٤٥ ، الرسالة ص ٣٩ ؛
الشرح ص ٤٣٢ — ٤٣٣ ، ص ٤٣٦ — ٤٣٩ ، التمهيد ص ٤٧ — ٤٨ ؛
المحصل ص ١٢١ — ١٢٣ .

(٤٠٤) الإرادة طريقها الضرورة والاحساس بها ولا يمكن معرفتها
استدلالا ، الشرح ص ٤٣٢ — ٤٣٣ .

(٤٠٥) الانصاف ص ٤٠ ، ونظرا لأن الانفعالات أقل من الصفات من
حيث التنزيه فقد جعلها المعتزلة صفات فعل وعند ابن جرير صفات
ذات ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٣١ ، والحقيقة أنها صفات انفعال وليست
صفات فعل .

اضدادها لانها تذكر بعد صفة الارادة خاصة وان الارادة ليس لها معنى مستقل عن القدرة في الثلاثي (٤٠٦) . وتبدو احيانا وكأنها من الصفات المختلف عليها مثل التكوين والبقاء والقدم واليد والوجه والاستواء والادراك والشم والذوق واللمس (٤٠٧) . وقد يظهر نفى الانفعالات النفسية في نهاية ذكر الاوصاف والصفات من غضب ورضى وحنق وحقد وميل ونفور (٤٠٨) . كما تبدو صفات الرضى والسخط احيانا مع الاخرويات في الوعد والوعيد نظرا لانها مقاييس الثواب والعقاب في غياب تصور قانوني لها (٤٠٩) . وتنفى صفات اللذة والالم والنفع والضرر في النهاية بعد اوصاف الذات وصفاتها وصفات التشبيه والاستواء وصفات الانفعال والرؤية (٤١٠) . ويظهر هذا الوصف في نهاية الاوصاف كلها وقبل صفات المعاني السبع (٤١١) . وتظهر في النهاية قبل الصفات الثبوتية السبع وقبل نفى الطعوم والالوان آخر صفات السلوب مثل نفى مشاركة الذات لغيرها ونفى التركيب ونفى التحيز ونفى الاتحاد والطول ونفى الجهة ونفى قيام الحوادث بالذات (٤١٢) . ويظهر نفى الالم واللذة كسابع وصف بعد نفى الجسمية ونفى الجوهر ونفى المكان ونفى الحول ونفى قيام الحوادث بالذات ونفى الاتحاد (٤١٣) . ويعقد لنفى الشهوة مسألة خاصة مما يدل على بداية تموضعها في وصف مستقل (٤١٤) .

(٤٠٦) التمهيد ص ٤٨ ، باب في الرضا والغضب وانها من الارادة ، مسألة في أنه لا يجوز عليه الشهوة .

(٤٠٧) المحصل ص ١٣٦ ، وأثبت عبد الله بن سعيد الرحمة والكرم والرضا والسخط صفات وراء الارادة .

(٤٠٨) الانصاف ص ٢٤ .

(٤٠٩) البحر ص ٦٦ — ٦٧ .

(٤١٠) الانصاف ص ٢٥ .

(٤١١) المسائل ص ٣٦ ، في أنه سبحانه منزّه عن اللذة والالم .

(٤١٢) المحصل ص ١١٥ ، اتفق الكل على استحالة الالم على الله

(٤١٣) المعالم ص ٣٦ ، الالم واللذة على الله محال .

(٤١٤) الانصاف ص ٤١ .

ويظهر لأول مرة نفى الانفعالات كوصف للذات سلبا بنفى السرور والغم (٤١٥) . وتظهر ثانية ايجابا باثبات غناه عن الخلق (٤١٦) . ويظهر الغنى عن الامكن والازمان والخلق وبعد القيام بالذات والوجود والشئ (٤١٧) . كما يظهر نفى الله عن الحاجة كثالث وصف للذات بعد الوجود والقدم (٤١٨) . وقد يأتى نفى الحاجة كآخر وصف للذات قبل الوجدانية (٤١٩) . وقد تنفى صفات النقص مع الواحد والحق بذاته في معرض الحياة دون أن تكون بابا خالصا ، نفى السهو والنوم والحس والجهل والوهم (٤٢٠) . ويظهر وصف الكمال في عبارات انشائية دون احصاء بعد الوجدانية والقدم ونفى الشبه (٤٢١) . كما يظهر اثبات الكمال ونفى النقص في العقائد بعد اثبات الوجود والقدم قبل الصفات السبع وكذلك بعدها نفيا لجميع صفات التشبيه (٤٢٢) . وفي المقدمات الخطابية يظهر أيضا اثبات الكمال (٤٢٣) . وينفى عن الله الكل والتعب (٤٢٤) .

وأهم الانفعالات الرضى والسخط ، والمحبة والبغض والموالة

-
- (٤١٥) في احالة الآفات والسرور والغم عليه ، الاصول ص ٧٩ — ٨١ .
 (٤١٦) في بيان ثنى الصانع عن خلقه ، الاصول ص ٨٢ .
 (٤١٧) الاصول ص ٨٨ .
 (٤١٨) الشرح ص ٢١٣ — ٢١٦ .
 (٤١٩) المحيط ص ٢١٣ — ٢٢٤ ، في نفى الحاجة عنه ، المغنى ج ٤ ، الكلام في انه لا تجوز عليه الحاجة ، ص ٧ — ٣٢ .
 (٤٢٠) الفصل ج ٢ ، ص ١٤٤ .
 (٤٢١) البحر ص ٢ .
 (٤٢٢) العزضية ج ١ ، ص ٢٥٧ ، متصفا بجميع صفات الكمال منزها عن جميع سمات النقص وهو منزّه عن جميع صفات النقص ج ٢ ، ص ١٢٨ .
 (٤٢٣) المسائل ص ٣٣٠ — ٣٣١ .
 (٤٢٤) لم تغرد سوائف الدهور ، ولم يلحقه في خلق شئ مما يخلق كلال ولا تعب ولا مسه لغوب ولا نصب ، الابانة ص ٤ .

والمعادة (٤٢٥) . وقد تكون الإرادة مضادة للكراهية . غارادته لشيء كراهيته لخصده . تنتقل الصفات اذن الى مستوى الانفعال والارادة فتكون العاطفة رفضة للعاطفة المضادة (٤٢٦) . وتتحول الصفات والصفات المضادة الى عاطفتى المحبة والكراهية او الى انفعلى الولاية

(٤٢٥) لم يزل مريدا وشائبا ومحبا ومبغضا وراضيا وساخطا وسوانيا ومعاديا ورحيما ورحمانا ، وترجع جميع هذه الصفات الى ارادته في عبادته ومشيتته لا الى غضب يغيره ورضى يسكنه طبعها له ، وضيق وغيط يلحقه ، وحقد يجده ، وهو متعال عن الميل والنفور ، الانصاف ص ٢٤ . ونعتقد ان مشيتته ومحبه ورضاه ورحمته وكراهيته وغضبه وسخطه وولايته وعداوته كلها راجع الى ارادته ، الانصاف ص ٢٦ ، يفضب ويرضى ، يحب ويبغض ، يوالى ويعادى بارادة اثابة من رضى عنه واحبه وتولاه ، وعقوبة من غضب عليه وابغضه وعاداه ، الانصاف ص ٢٩ — ٤١ ، الرضا والغضب من الارادة ... والدليل على الغضب والرضا انهما اما ان يكونا ارادة للنفع والضرر او يكون الغضب تغير الطبع ونفور النفس والرضا والسكون بعد تغير الطبع ، وذلك محال . فهو غنى عن اللذة ويمتنع عليه الالم . فهو ليس بذى جنس ولا نوع ولا شكل ولا ملذ ولا متالم ولا منتفع ولا مستضر فثبت ان رضاه وغضبه وسخطه هي ارادته وقصده الى نفع من في المعلوم انه ينفعه وضرر من سبق علمه وخبره انه يضره . وكذلك الحب والبغض والولاية والعداوة هي نفس الارادة للنفع والاضرار فحسب ، التهيد ص ٤٨ ، مسائل في السخط والرضا والعدل والصدق والملك والخلق والجود والارادة والسخاء والكرم وما يخبر عنه بالقدرة عليه وكيف يصح السؤال في ذلك كله ... نقول لم يزل الله عالما بانه سيسخط على الكفار وسيرضى على المؤمنين وسيعذب بالنار من عصاه وسينعيم بالجنة من اطاعه وسيعدل اذا حكم وسيصدق اذا اخبر ، الفصل ج ٢ ، ص ١٥٥ — ١٦٩ ، عند اهل السنة والجماعة ، الرضا والسخط من صفات الله الازلية بلا كيف ولا تشبيه ولا تتغير من حال الى حال مثل سائر الصفات ، الارادة والسمع والبصر والكلام ، البحر ص ٦٦ — ٦٧ ، والادلة الثقيلة شاهد على ذلك .

(٤٢٦) عند الزيدية الارادة للشيء هي الكراهية لخصه ، سخطه على الكافرين ، رضاه بتعذيبهم ، ورضاه بتعذيبهم سخطه عليهم ، ورضاه عن المؤمنين سخطه على الكافرين هو رضاه عن المؤمنين ، مقالات ج ١ ، ص ١٢٨ ، ارادته للشيء كراهيته الا يكون ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٠٣ ، وعند اهل السنة ارادة الشيء كراهيته لخصه ، وأمره للشيء نهيه عن تركه ، الفرق ص ٣٣٦ .

والعداوة والرضا والسخط . وهنا يسقط الانسان من انفعالاته الايجابية والسلبية على الذات المشخص . فالولاية والعداوة انفعالات نفسيان اسقطتهما الشعور على المعبود وجعلها صفتين له في ذاته (٤٢٧) . وقد يخضع الذات المشخص للانفعالات المضادة فيفرح ويفتخ ، ويسر ويحزن بناء على ما يحدث في العالم كما يحدث للانسان تماما . يسر بطاعة اوليائه وينتفع بها ويلحقه العجز بمعاصيهم . يسر ويفتخ ، يستريح ويتعب ، يفرح ويحزن ، يمل وينسى ، ويستحي ويهتم (٤٢٨) . وقد كانت هذه الانفعالات هي السبب الغالبة على الالهة في الديانات القديمة اذ لم تكن قد تحولت بعد الى صفات عامة ، شاملة عقلية مطلقة . فالانفعالات اولى المراحل في تصوير الصفات (٤٢٩) .

(٤٢٧) مقالات ج ١ ، ص ١٦٦ ، ص ١٦٩ .

(٤٢٨) يرى ابو شعيب وابن شعيب الناسك أن البارئ يسر بطاعة اوليائه وينتفع بها وبثابته ويلحقه العجز بمعاصيهم ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٢ — ٢٦٣ ، الفرق ص ٣٣٣ ، وحكى عنها أنها أجازا عليه السرور والغم والتعب والاستراحة ، الاصول ص ٧٩ ، ويروى حديث « الله أفرح بتوبة العبد من الواجد ضالته » ، ويفرق البغدادي بين ثلاثة أنواع من الفرح ، الاول السرور ، والثاني الفبطة « ان الله لا يحب الفرحين » ، وهذان لا يليقان بالله ، والثالث الرضا « كل حزب بما لديهم فرحون » أي راضون وهو المعنى المضاف الى الله في توبة العبد اليه ، الاصول ص ٧٩ — ٨٠ ، وفي الحديث « ان الله لا يمل حتى تهلوا ... » ، وأما حديث الملاة فانما سمى فيه الفعلان ملا والملا في أحدهما الأزواج بينهما كقوله « وان عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتهم به » ، والعقاب هو الثاني لا الاول ، الاصول ص ٧٩ — ٨٠ ، وأما النسيان « نسوا الله فانساهم أنفسهم » المضاف اليهم فمعناه الترك أي تركوا العمل بطاعته وجزاؤه ترك الثواب والمغفرة لهم . وأما السهو فلا يكون عليه العقاب ، الاصول ص ٨٠ — ٨١ ، حديث « ان الله يستحي أن يرفع العبد اليه يديه فيردهما صفرا » ، الاصول ص ٨٠ .

(٤٢٩) عند المجوس اهتم الله لما تفكر في خروج ضد له فتولد من اهتمامه الشيطان ، الاصول ص ٧٩ ، ويروى عن اليهود أن الله خلق الخلق في ستة أيام واستراح يوم السبت ، ولذلك يستريح اليهود يوم السبت تشبها بالله ، فكما أن الله خلق الانسان على صورته ومثاله فان الانسان يشبه نفسه بالله ، كل منهما يرى الآخر في مرآة نفسه ،

وأحيانا يتحول الرضى والسخط الى صفات مستقلة عن الإرادة .
وبالتالى تمتد الصفات لتشمل باقى الانفعالات . ولما كانت الانفعالات
فيها يبدو مظاهر للنقض فقد تم نفيها اثباتا للكمال لا فرق بين معتزلة
وأشاعرة (٤٣٠) . فالرضى والسخط لا يجوزان على الله لان احواله
لا تتغير . وكذلك الولاية والعداوة لتعارضهما مع حرية الافعال ، وكذلك
جميع مظاهر الانفعالات الحسية . ولكن قد يختار البعض الفرع دون
السرور والرضى والغضب والسخط دون الشفقة والرأفة والهمة والعناية
طبقا للتوقيف أى للنقل دون العقل وذلك تحويل للتصوير الفنى الى وقائع
ثابتة وتحويل للتأثير النفسى الى صفات وانفعالات (٤٣١) ، أو اثباتها

=
ويعكس ذاته فيها . قلنا لهم ان السبب لم يسم سببا للراحة فيه وانها
لقطع العمل فيه ويجوز أن يكون الله أكمل خلق العالم يوم الجمعة فلم
يخلق يوم السبت شيئا من أركان العالم دون اعراضه فانه يجدد الاعراض
في كل حال ، الاصول ص ٧٩ — ٨٠ ، وقد أثبت الفلاسفة اللذة العقلية ،
الاسفراينى ص ٦٤ ، الطوالع ص ١٦٢ .

(٤٣٠) وعند بشر ما والى الله مؤمنا في حال ايمانه ولا عادى كافرا في
حال كفره ، ولا يكون مواليا لمؤمن في حال طاعته أو معاديا لكافر في حال
كفره ، الفرق ص ١٥٧ ، واتفق العقلاء على أنه لا يتصف بشيء من
الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر والباطن كالطعم واللون والرائحة
والالام مطلقا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد
والحزن والخوف ونظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب
الثانى للوجوب الذاتى . واما اللذة العقلية فقد نفاها المليون واثبتها
الفلاسفة ، الاسفراينى ص ٦٤ ، في نفى الاعراض المحسوسة عنه
تعالى ، أجمع العقلاء على أنه غير موصوف بشيء من الالوان والطعوم
والروائح ولا يلتذ بالذائد الحسية فانها تابعة للمزاج ، واما اللذة العقلية
فقد جوزها الحكماء . وقالوا من تصور نفسه كمالا فرح به ولا شك أن
كماله أعظم الكمالات فلا بعد من أن يلتذ به ، الطوالع ص ١٦٢ .

(٤٣١) لا يوصف بالسرور لانه من الحوادث ولم يرد به توقيف ،
ويوصف بالفرح ويكون بمعنى الرضا ويجوز وصفه بالرضى والغضب
والسخط لانه ورد في القرآن ، ولا يوصف بالشفقة والرأفة والهمة والعناية
لان في ذلك صرف الهمة الى شيء ولم يرد بتوقيف ، الدر ص ١٥١ .

مظاهر للارادة وليس صفات شاملة (٤٣٢) . كما تجب الفرق على نفى مظاهر الآفات كلها وشتى صنوف العاهات والنافع والضار واللذة والالام ، والسرور والملذات والشهوة . لا يعتريه أى مظهر من مظاهر النقص بل هو الكمال المطلق . وهنا يظهر الفكر على أنه تعبير عن مطلب نفسى أكثر منه وصفا لواقع أو على أنه رغبة فى الكمال واستنكاف من النقص أو على أنه تعبير عن عواطف الطهارة والتقوى فى صياغات عقلية (٤٣٣) .

(٤٣٢) . وأنه سبحانه لم يزل مريدا وثائبا ومحبا ومبغضا وراضيا وساخطا ومواليا ومعاديا ورحيما ورحمانا لأن جميع هذه الصفات راجعة الى ارادته فى عباده ومشينته لا الى غضب وبغره ورضى يسكن طبعه وحق وغبط يلحقه ، وحقد يجده اذ كان سبحانه متعاليا عن الميل والنبفور ، الانصاف ص ٢٤ .

(٤٣٣) لا تجرى عليه الآفات ، ولا تحل به العاهات ... لا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار ، ولا يناله السرور واللذات ، ولا يصل اليه الاذى والآلام ... لا يلحقه العجز والنقص ، تقدر عن ملازمة النساء وعن اتخاذ صاحبة والابناء ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٦ — ٢١٧ ، وينفى جهور اهل السنة عنه الآفات والآلام واللذات . وهو غير ملتذ ولا متألم باحراك شئ منها ولا مشقة منها ولا مشقة له منها ولا نافر عنها ولا منتفع باحراكها ولا متغير بها ، ولا يجانس شيئا منها ولا يضادها وان كان مخالفا لها ، انفرق ص ٣٣٣ ، الانصاف ص ٢٥ ، لا يوصف بالشهوة أى شوق النفس وميل الطبع الى المنافع والملذات ، وكل ما يدل على الحدوث أو على سمة النقص . فالرب يتقدس عنه ، الانصاف ص ٤١ ، فى أنه لا تجوز عليه الشهوة أى توقان النفس وميل الطبع الى المنافع والملذات ، التمهيد ص ٤٨ ، لم تغيره سوائف صروف الدهور ولم يلحق فى خلق شئ مما يخلق كلال ولا تعب ولا مسه لغوب ولا نصب ، الابانة ص ٤ ، فى احالة الآفات والسرور والغم عليه . أجمع الموحدون على نفى الآفات والغموم والآلام واللذات من الله ، الاصول ص ٧٩ ، هو المقدس فى أفعاله عن الشهوة وفى علمه عن الشبهة المتعالى فى أفعاله عن المادة المنزه فى كلامه عن الريبة والتهمة ، المسائل ص ٣٣١ ، فى أنه منزّه عن اللذة والالام . والدليل أنها تابعان لتغير أزاج وتغير المزاج صفة الجسم المركب الذى هو قابل للزيادة والنقصان . ولما كان التغير عليه محالا كان الالام واللذة أيضا عليه محالا ، المسائل ص ٣٦٠ ، الالام واللذة على الله محال لان المعقول من الالام هو الحالة الحاصلة عند تغير المزاج الى الفساد ، ومن اللذة هو الحالة الحاصلة عند صلاح المزاج . فمن كان

كذلك لا يجلب على نفسه نفعاً ولا يدفع عن نفسه مضرة . لا يخشى شيئاً ولا يستعين بأحد ، لا يخشى الشيطان ، ولا يستعين بالملائكة . ولذلك فهو غنى عن خلقه ليس في حاجة لهم وليس في حاجة الى شكرهم . هو معروف في « شكر المنعم » ، فالله غنى عن العالمين . والحقيقة ان اثبات غنى الله يدل على افتقار الانسان ورغبته في ان يكون غنيا ولكنه لم يستطع فآله الغنى . وكل ما قيل عن غنى الله يدل على حرمان الانسان منه وشوقه اليه . وقد تدل صفة الغنى عن تأليه الغنى لنفسه ونموذجه وتأييد طبيقته تعبيراً عن واقعته عن طريق الامتداد وليس عن طريق القلب . الغنى وصف يطلقه الفقير لحرمانه والغنى لشبعه . وهو الغنى على الاطلاق والانسان هو الغنى لا على الاطلاق اذ تعثره الحاجة ولا يستغنى عن أحد أو عن شيء . وهو حتى لا تجوز عليه الحاجة لانه لا تجوز عليه الشهوة والنفس التي تجوز على الاجسام . لا تجوز عليه الشهوة لانه لا يجوز عليه النفور . فالالغاء على ضريين بطريقة المنع أو المنافع والمضار ويستحيل كلاهما في حقه (٤٣٤) .

متعالياً عن الجسمية كان هذا محالاً في حقه ولان اللذة لو صحت عليه لكان طالباً لتحصيل اللذة به فان قدر عليه في الازل لزم ايجاد الحادث في الازل وان لم يقدر عليه لكان مثالاً في الازل بسبب فقدان اللذة به وهو محال ، المعالم ص ٣٦ ، استحالة الالم على الله . اما الذات العقلية فلم يثبتها الا الفلاسفة ، فاللذة والالم توابع اعتدال المزاج وتنافره وذلك لا يعقل الا في الجسم ، ولا يلتذ بخلق شيء آخر لكن علم الكمال المطلق يوجب اللذة ، المحصل ص ١١٥ .

(٤٣٤) وأجمعوا على أن الله غنى عن خلقه لا يجتلب بخلقه الى نفسه ولا يدفع بهم عن نفسه ضرراً . وهذا خلاف قول المجوس في دعواهم ان الله انها خلق الملائكة ليدفع بهم عن نفسه اذى الشيطان واذى أنواعه ، الفرق ص ٣٣٣ ، في بيان غنى الصانع عن خلقه . من أصلنا أن الله غنى عن خلقه . ما خلق الخلق لاجتلاب نفع الى نفسه ولا لدفع ضرر عن نفسه . ولو لم يخلقهم لجاز ، ولو أدام حياتهم لجاز ولو أفناهم في حال واحد جاز . وزعمت المجوس ان الله انها خلق الملائكة ليدفع بهم عن نفسه اذى الشيطان وأنواعه . وفي رأى المعتزلة انه انها خلقهم للعبادة وليشكروه مع علمه بكفر الكثير منهم فلو لم يكلفهم معرفته

كل ذلك يدل على نفى صفات النقص عنه وإثبات صفات الكمال له (٤٣٥) . بل ان عواطف التأليه كلها قائمة على دليل الكمال دون ما حاجة الى قسمة عقلية أو صياغة منطقية مثل دليل الاولى . اذ يقوم على افتراض خالص ويعبر عن عواطف التعظيم والاجلال وليس فكرا علميا وتحليلا لموضوع . وهو حكم مسبق من أن المؤله قادر قدرة مطلقة ، وعالم علما مطلقا ، وكامل كمالا مطلقا (٤٣٦) . وتصور الكمال المشخص لا يعطى الشعور وجودا انطولوجيا بل يستعمل فقط كفكرة محددة . فغندما يوصف الموجود المشخص ويثبت بالعقل يقال : « وهذا لا يجوز على الله » أو « وهذا يستحيل على الله » أو « وهذا مهتنع » أو « محال في حق الله » مثل وجود النقص أو مسؤوليته عن الشر أو تشبيهه بالانسان . فالكمال حل لمعظم المشاكل عن طريق التنزيه الشعورى اى عملية التأليه القائمة على تعظيم الآخر والاجلال له . وقد يقوم دليل

وشكره لم يكن حكيما . وهذا يوجب عليهم أن يكون انما كلفهم لحفظ الحكمة على نفسه ، وفي هذا اجتلاب نفع ودفع ضرر الى نفسه ، الاصول ص ٨٢ — ٨٣ ، وبأنه غنى لذاته عن الاماكن والازمان وعن سائر خلقه ولا يصح عليه المنافع والمضار ، وانما خلق المنافع والمضار لغيره لا لنفسه ، الاصول ص ٨٨ ، لم يخلق الخلق على مثال سابق ، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه . لا يجوز عليه اجترأ المنافع ولا تلحقه المضار ، ولا يناله السرور والملاذات ، ولا يصل اليه الاذى والآلام . ليس بذى غاية فيتناهى ، ولا يجوز عليه الفناء ، ولا يلحقه العجز والنقص ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٦ — ٢١٧ ، الشرح ص ٢١٣ — ٢١٦ .

(٤٣٥) فهو متصف بجميع صفات الكمال ، منزّه عن جميع صفات النقص ، العضدية ج ١ ، ص ٢٥٧ ، وهو منزّه عن جميع صفات النقص ، العضدية ج ٢ ، ص ١١٨ ، والايمان بالله يتضمن التوحيد له سبحانه والوصف له بصفاته ونفى النقائص الدالة على حدوث من جازت عليه الانصاف ص ٢٣ .

(٤٣٦) وعليه يقيم الاشعري الدلالة على أن الله واحد ، وعلى جواز اعادة الخلق ، اللمع ص ٢١ — ٢٣ ، وكذلك يستعملها الاشعري في اثبات العلم فمن لا علم له يلحقه الجهل والنقصان ، وهو مستحيل على الله ، الإبانة ص ٣٩ — ٤٣ .

الكمال على اثبات الكمال للانسان من أجل التخلي عن موقف تعذيب الذات ولكن يأتي دليل الصانع ثم يجعل كمال الانسان دليلا على وجود مخلوق كامل سبب هذا الكمال ومصدره مع أن كمال الانسان لا يفترض بالضرورة وجود صانع كامل (٤٣٧) . وزيادة في التنزيه فان مفهوم الكمال نفسه نفى للنقص وبالتالي لا يجوز وصف الله بأنه كامل (٤٣٨) . وأخيرا تجمع صفة الكمال بين جميع الصفات الايجابية مرة واحدة . فهي صفة كلية لا تشير الى وجه واحد من أوجه الكمال بل تشير الى الكمال ذاته . وتنشأ صفة الكمال من احساس الانسان بالنقص اما في نفسه ، فالانسان ليس ناقصا الا بناء على احساس مرضى باحتقار الذات أو في الواقع ، حين يعجز الانسان عن تحقيق الكمال اما في ذاته بتطويرها من درجة أقل الى درجة أعلى ، واما في الواقع فانه يؤله الكمال اذا عجز عن أن يكون كاملا أو عجز عن تحقيق الكمال في واقعته . وتختلف صورة الكمال حسب تصور الشعور له . لا توجد صورة واحدة للكمال . كل الصور تعبير عن درجة احساس الشعور به (٤٣٩) .

(٤٣٧) وهو الكامل بذاته الازلي ، بصفاته المنزهة عن النقصان ، البحر ص ٢ ، وقد قام البرهان بأنه الحق بذاته وأن كل ما في العالم فائما هو محقق له ، وانما كان حقا بالباري ولولاه لم يكن حقا فهذا هو البرهان الصحيح الثابت الذي لا يعارض ببرهان وهذا هو نفى التشبيه . ثم اننا ننفي عن الباري جميع صفات العالم فنقول انه لا يجهل أصلا ولا يفضل البتة ولا يسهو ولا ينام ولا يحس ولا يخفى عليه مثلهم ولا يعجز عن مسؤول عنه لاننا قد بينا من كتابنا أن الله بخلاف خلقه من كل وجه فوجب نفى كل ما يوصف به شيء مما في العالم ، الفصل ج ٢ ، ص ١٤٤ .

(٤٣٨) كان الجبائي يقول لا يجوز وصف الباري بأنه كامل لان الكامل هو من تمت خصاله وأبعاضه ولان الكامل في بنيه هو الذي قد تمت أبعاضه وكذلك الكامل في خصاله من تمت خصاله منا نحو كمال الرجل في علمه وعقله ورايه وقوله وفصاحته . فلما كان الله لا يوصف بالأبعاض لم يجز أن يوصف بالكمال في ذاته ولا بالنقصان . ولما لم يجز أن يشرف بأفعاله لم يجز أن يوصف بالكمال في ذاته من جهة الأفعال فكذلك لا يوصف بأنه وافر لان معنى ذلك كمعنى الكامل وكذلك لا يقال تام لان تأويل التام والكمال واحد ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٠٠ .

(٤٣٩) الكامل من تمت خصاله وأبعاضه ، ولا يوصف بالشجاعة لانها جراءة على المكاره ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٠٠ .

والسؤال الآن : هل يمكن وصف الله بالكر والسخط والغضب والكراهية وسائر الانفعالات السلبية ؟ يبدو أن الأسقاط الانسانى أحيانا للانفعالات السلبية لا يكون مصاحبا بالنفى وكأن الانفعالات ليست عيبا مثل سائر الانفعالات التى يصدر عليها الحكم بالنفى كعيب ونقص مثل الجهل والعجز والموت والصمم والعمى والبكم . فالانفعالات الانسانية اذن لها جوانبها الايجابية . الحياة ليست علما وقدرة فحسب بل غضب وسخط وكراهية وحزن وفرح . بل ان الملل والهم والنسيان وكل الانفعالات السلبية ايجابية وخلاقة وبواعث على الصمود والمقاومة وبذل الجهد لتجاوزها والسيطرة عليها . لذلك ارتبطت الارادة بالبواعث وشملت الانفعالات . ولكن الباعث هو الانفعال الواعى أماروى ، وهو الانفعال الموجب لا السالب . اسقط الانسان فى التأليه الشخصى جميع انفعالاته لانه لا يمكن تصور الحياة دون انفعالات . وقد تدوم الانفعالات وتصبح عامة لا تتغير بتغير الفعل انسانى . وهى صيغة الانفعال الثابت الذى لا يتغير ان حصل كما هو الحال فى الافكار الثابتة المستقلة عن الاشخاص والتى لا تتغير مهما تغيرت أفعال الاشخاص . يوصف الله اذن على مستوى انسانى ، فلا يفل الحديد الا الحديد « ومكروا ومكر الله ، والله خير المكربين » . الله انسان انفعالى ، والانفعال بعد ايجابى فى الحياة الانسانية لذلك يتصف به الله . وهذا كله مجاز وتشبيه ، استعارة وكناية ، تشير الى البعد الفنى فى رؤية الانسان لذاته وتصويره لصفاته ، قياسا للغائب على الشاهد ، وأن أى ادراك او تصور لا يتم الا بناء على مقياس انسانى خالص . كل شئ انسانى ، والحقيقة انسانية ، والله انسانى ولكن الانسان فى اغترابه عن ذاته يجهل ذلك وكأن الانسان هو الوحيد اللا انسانى . وأحيانا تكون الانفعالات مزدوجة مثل المحبة والكراهية ، الرضى والسخط ، وأحيانا فردية مثل الجود والكرم اذ لا يجوز وصف الله بالبخل والتقتير « وجعلوا يد الله مغلولة بل غلت أيديهم » بناء على الانفعالات الانسانية وتناقضات الوجود الانسانى . لذلك تشابه الانفعالات المزدوجة أحوال الصوفية المزدوجة أيضا ، وتشابه الانفعالات الفردية مقامات الصوفية الفردية .

وقد تستثنى بعض الانفعالات الحسية مثل اللذة والالم والنفع والضرر وكأن الانفعالات الحسية لا تجوز على الله فى حين أن المنفعة والضرر

أساس التشريع ومقياس له وأن تعريفهما لا يتم الا بالذلة والالام . وقد تستثنى بعض الانفعالات غير الحسية مثل الميل والنفور مع أنها لا تختلف نوعا وكيفيا عن باقى الانفعالات المنسوبة الى الله مثل الولاية والعداوة والرضى والسخط . وقد يستثنى الحاجة والفقر مع انها ليسا انفعالين بل ينحسان الوجود ذاته هل هو محتاج الى غيره أم أنه غنى عنه . تبدو الانفعالات اذن على مستويات ثلاثة ، الصورى الوجودى مثل الغنى والحاجة ، الوجدانى مثل الرضى والسخط ، والحسى مثل اللذة والالام .

وأخيرا قد تختلط بعض الانفعالات بالاسماء مثل الجود والكرم والرحمة وكأنه لا يوجد احصاء تام للانفعالات كما هو الحال فى الاوصاف الستة والصفات السبع والاسماء التسعة والتسعين . ومع ذلك فقد جعلها القدماء مظاهر للإرادة وأحيانا أخرى للقدرة لان الله قادر على كل شيء (٤٤٠) . فالقدرة والإرادة قرينان . والحقيقة ان الإرادة فى أصل الوعى فعل وليست اسما وفعل للانسان أكثر منها فعلا لله ولكن الانسان أسقطها ومظاهرها على الله ورضى برؤية ذاته فيه اذا ما استعصى العالم عليه وأصبح عاجزا فيه (٤٤١) .

(٤٤٠) الفصل ج ٢ ، ص ١٥٥ — ١٦٩ .

(٤٤١) ورد لفظ الإرادة ومشتقاته فى أصل الوعى ١٤٧ مرة كلها أفعال ولا يوجد اسم واحد فى صيغة إرادة مما يدل على ان الإرادة فعل وليست صفة أو اسم فعل أو اسم فاعل . تستبعد منها ٩ مرات فى صيغة « راود » بمعنى الإرادة المتبادلة ، المزاودة عن النفس (٧ مرات) أو عن الضيف أو عن الاب . ومرة واحدة بمعنى يبطىء « رويدا » . أما الأفعال فمنها حوالى ٥٠ مرة والأكثر ٨٨ مرة للانسان . منها ٣٠ مرة للمنافقين والذين يتبعون الشهوات والذين فى قلوبهم مرض . والباقى أما سلبا لمن أراد أن يبطىء أو يتبع الشهوات أو من كان يريد ثواب الدنيا أو العاجلة أو إجابا لمن كان يريد الآخرة أو أن يكون عبدا شكورا . والباقى للانسان أو للمؤمنين أو للنبي أو للزواج أو للنساء أو الشيطان أو حتى للجدار تشبيها فى « جدارا يريد أن ينقض » . فليس الفعل لله بل للانسان حقيقة وللطبيعة مجازا .

ثالثا : الاسماء .

١ - مقدمة .

لا تظهر الاسماء باستمرار كاصل مستقل ولكن كملحق لمبحث الصفات . وهى آخر دائرة حول الذات بعد أوصاف الذات الستة وصفاتها السبع (٤٤٢) . وغالبا ما تظهر فى آخر نظرية الذات والصفات والافعال مع أنها أقرب الى أن تدخل بعد الصفات وقبل الافعال لانها أقرب الى صفات الفعل أو أنها هى الرابطة الطبيعية بينهما ، فمنها ما هو صفات ذات ، ومنها ما هو صفات أفعال . كما تظهر الاسماء على أنها أحد أحكام الصفات (٤٤٣) . وقد استمرت قسمة الالهيات الى ذات وصفات وأفعال من القرن الخامس حتى العصر الحاضر وأضيفت اليها الاسماء احصاء فى القرن السادس (٤٤٤) . وفى العقائد المتأخرة تظهر الاسماء وينص على أنها توقيفية مع السمعيات ، وتخرج عن النسق العقلى فى نظرية الذات والصفات والافعال (٤٤٥) . وتأتى الاسماء طبيعيا بعد الإرادة لان كليهما تعبير عن الكمال ، فالإرادة نفى لمظاهر النقص والاسماء مجموع الكمالات . لم يعتد بها القدماء كثيرا سواء من المتقدمين أو من المتأخرين مع أنها كانت فرصة لظهور التنزيه فى حين ركز عليها الصوفية حتى انتقل اليهم الموضوع بأكمله (٤٤٦) . وعلى

(٤٤٢) الاصل الخامس من أصول هذا الكتاب فى بيان أسماء الله وأوصافه ، الاصول ص ١١٤ — ١٣٠ ، القول فى معانى أسماء الله ، الارشاد ص ١٤١ — ١٥٥ ، القسم الرابع بعد الذات والصفات والافعال فى الاسماء ، المحصل ص ١٥٠ .

(٤٤٣) الحكم الرابع ، أن الاسامى المشتقة لله من هذه الصفات صادقة عليه أزلا وأبدا ، الاقتصاد ص ٨٢ — ٨٣ .

(٤٤٤) الركن الثالث ، الالهيات ، النظر فى الذات والصفات والافعال والاسماء ، المحصل ص ١٠٦ .

(٤٤٥) العضدية ج ٢ ، ص ٢٤٥ — ٢٤٧ ، الحصون ص ٢٥ — ٢٦ .

(٤٤٦) لم يركز من القدماء على الاسماء الا الجوينى فى « الارشاد » والابجى فى « المواقف » .

عكس القدماء أعطيت لها هنا أهمية قصوى نظرا لاثرها في الحياة العملية على سلوك الجماهير أكثر من الصفات . اذ لا تعرف الجماهير الحياة والكلام بقدر ما تعرف اللطيف الخبير القهار الشكور الرزاق الوهاب الولي ، مالك الملك .

تظهر مسألة الاسماء اذن في الصفات أكثر من ظهورها في الاوصاف على أنها تفريع للصفات أو أنها صفات اعدل وليست صفات ذات ، فيطبق عليها أحكام الصفات العامة الخاصة بالاثبات والنفي أو بالغيرية والهوية ، أو بالقدم والحدوث أو بعض المسائل الأخرى مثل النصفة والموصوف ، صفات الذات وصفات الفعل ، التشبيه والتنزيه ، والحقيقة والمجاز . كما تظهر فيها الطبيعة واستقلالها ، الحرية الانسانية واثباتها . ويظهر هذا التداخل بين الوصف والصفة والاسم فيكون الله قديما بقدم (وصف) ، عالما بعلم (صفة) ، كريما بكرم (اسم) (٤٤٧) . ومع ذلك يظل الفرق بين الوصف والصفة والاسم قائما . فالوصف يعبر عن كنه الذات ، والصفة عن مظاهرها ، والاسم عن تنبئاته وتعييناته في الافعال ، وبالتالي يكون الاسم أقرب الى الصفة منه الى الوصف . ولكن لم يمنع هذا التمايز بين الاوصاف والصفات والاسماء من التداخل بينها وقيام البعض منها بمقام البعض الآخر حتى تصبح مجموعها عبارات انشائية خالصة تعبر عن عواطف التعظيم والاحلال للذات المشخص دون تحديد للالفاظ وتمييز بين معانيها المختلفة كما هو الحال في المناجاة الصوفية أو في التأملات الفلسفية أو في العبادات الروحية أو في الصلوات الدينية أو في التواشيع في المآتم والجنائز والادعية الإذاعية . فقد بدأت أولا كألفاظ ثم تحولت الى اسماء . بدأت أولا كلفة عادية ثم تحولت الى لغة اصطلاحية كما حدث في ألقاب المسيح (٤٤٨) . وقد أفاض

(٤٤٧) من ضمن أحكام الصفات أن الاسماء المشتقة لله من هذه الصفات صادقة عليه أزلا وأبدا ، الاقتصاد ص ٤٤ ، وعند عبد الله ابن سعيد الكلابي خمس عشرة صفة دون تفرقة بين صفات الذات وصفات الافعال ، النهاية ص ١٨١ .

(٤٤٨) مثلا ، عادل ، حكيم فيها أنشأه من مخترعات من غير حاجة منه اليها ولا محرك ولا داع وخاطر وعلل دعتة الى ايجادها ، التمهيد ص ٣٤ . أنظر رسالتنا الثانية (الجزء الثاني) ، Les Méthodes d'Erégèse

الصوفية في الاسماء والصفات وكذلك المفسرون في احصاء أسماء الله بعد أن حاول علماء الكلام احصاءها والتوقف عند حد معين (٤٤٩) . وإلى الآن قد تظهر بعض الاسماء التي توحى بمعناها دون أن تكون الفاظها اصطلاحية من أسماء الله الحسنى مثل الجميل والكمال (٤٥٠) . فإذا ما قويت الاسماء وتحولت من مبالغات في التعظيم والاجلال الى اصطلاحات ثم الى عقائد فانها تزاحم أوصاف الذات وصفاتها أى بالدائرتين الاقرب الى الذات وتصبح اسماء ازلية تدل على الذات وهى أقرب الى الاوصاف بالاضافة الى الاسماء مثل شيء ، موجود ، ملك ، قدوس ، على ، عظيم ، كبير ، حق ، واحد ، متين ، أول ، آخر ، غنى ، متعال ، فموجود وقديم وباقى أول ثلاثة أوصاف للذات ، وواحد الوصف السادس دخل في الاسماء وعليه خلاف فيها اذا كان اسما . والالوهية صفة عليها خلاف فيها اذا كانت صفة (٤٥١) ، مع أن الاسماء مشتقة في الاصل من الصفات كمعاني ازلية قبل أن تكون مزاحمة لها . كل اسم يرد الى صفة . فالقوى والمقتدر بمعنى القادر ، والمحصى والشهيد بمعنى العلم ، والاول والآخر بمعنى الباقى ، والودود والحليم والصبور بمعنى الارادة ، والوعد والموعود والصادق والذاكر بمعنى الكلام . وكل اسم مشتق من صفة ازلية فهو ازلى مثلها (٤٥٢) . وقد تنفى الصفات دون

(٤٤٩) يذكر علماء الكلام صفات عديدة دون التوقف على تحليل كل منها مثل غنى ، عزيز ، عظيم ، جليل ، كبير ، سيد ، قاهر ، عال ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٥ — ٢٣٦ ، وكان هشام بن عمرو الفوطى يمنع من قولنا « حسبنا الله ونعم الوكيل » لانه لا يجوز اطلاق اسم الوكيل على الله ، اعتقادات ص ٤٣ .

(٤٥٠) واجمعوا على وصفه بالعظيم والخبير والجميل لذاته ، الاصول ص ٨٨ ، الخريدة ص ٢٨ .

فهو الجليل والجميل والولى والظاهر والقدس والرب العلى

(٤٥١) الاصول ص ١٢٢ — ١٢٣ .

(٤٥٢) في بيان اسمائه الدالة على صفاته الازلية . كل ما كان من اسمائه مشتق من معنى قائم به فذلك المعنى صفة له ازلية كالحى والقادر والتقدير والمقتدر والعالم والعليم والعلام والسميع والبصير

الاسماء لانها مجرد تسميات تطلق على الله (٤٥٣) .

٢ — الاسم والتسمية والمنسَمَى ؟

ما الفرق بين الاسم والتسمية والمنسَمَى ؟ وما الفرق بين الاسماء والاسمى ؟ الاسم والاسماء اقرب الى التحديد والمصطلحات العقائدية من التسمية والاسمى الاقرب الى التعبيرات الانشائية واللفظية . الاسم لا اشتقاق فيه في حين ان التسمية تكون اشتقاقية . الاسم محدود مقنن في حين ان التسمية لا نهائية لها ، وحررة تعبر عن قيم ومبادئ انسانية عامة (٤٥٤) . أما المنسَمَى فهو الشيء الذى له تسمية ويطلق عليه اسم . ومن ثم تكون علاقة الاسم بالتسمية بالمنسَمَى علاقة اللفظ بالمعنى بالشيء . الاسم هو اللفظ ، والتسمية هى المعنى ، والمنسَمَى هو الشيء . واذا كانت الاسماء والتسميات مجرد مواضع فان التسميات حقائق واثياء . والتسمية هى اهم عنصر في هذا الثلاثى لانها هى عنصر الربط بين الاسم والمنسَمَى . التسمية فى واقع الامر هى عملية شعورية لاطلاق اسماء على مسميات تخضع لمقدار ما يعرفه الانسان من أنفاظ ولمدى تعبيرها عن تجاربه الحية وموقفه الانسانى . التسمية تخصيص الاسم ووضع الشيء . ولا شك أن الاسم مغاير له . التسمية فعل الواضع وهو منقضى بانتهاه التسمية وليس لإسم كذلك . وبالتالي تكون هناك ثلاثة تسميات : الشيء المنسَمَى ، والاسم ، والتسمية . الاولى أشملها ، والاسم دال

والمريد والمتكلم والآمر والناهى والمخبر لان هذه الاسماء دالة على حياته وقدرته وعلمه وارانته وكلامه وسمعه وبصره وهذه صفات له ازلية . وعند المعتزلة لم يكن لله فى الازل اسم ولا صفة ولا يمكن وصف المعدم بأكثر من هذا ، الاصول ص ١٢٣ — ١٢٤ .

(٤٥٣) بالرغم من أن الشيعة تنفى الصفات مثل المعتزلة والفلاسفة الا أنها تطلق الاسماء الحسنى عليه المواقف ص ٢٧٩ .

(٤٥٤) قال المتأخرون من الاشعرية كالباقلانى وابن مورك وغيرهما ان هذه الاسماء ليست اسماء الله بل تسميات له وأن ليس لله الا اسم واحد . وهذا عند ابن حزم الحاد ومعارضة لله بالتكذيب بالآيات ومخالفة الرسول ، الفصل ج ٢ ، ص ١٣٥ — ١٣٦ .

عليها ، والتسمية فعلها . والتسمية ترجع عند الاشعرية الى لفظ
المسمى الدال على الاسم ، والاسم لا يرجع الى اللفظ بل هو مدلول
التسمية . فالاسم اقرب الى الدلالة منه الى اللفظ (٤٥٥) .

والتوحيد بين الاسم والتسمية يجعلهما معا من افعال البشر . اما
المسمى نفسه فلا سبيل لنا من معرفته الا من خلال الاسم والتسمية .
ومن ثم فهو اسماء وتسميات . ولا فرق بين ان يقال ان المسمى لا نعرف
كبه وان الاسماء زيادة عليه او ان المسمى هي التسمية الا ان الاول
اكثر حذرا وحرصا والثاني اكثر موضوعية وصراحة (٤٥٦) . اما التوحيد
بين الاسم والمسمى فهو قول يقدم الصفات وبالتالي تكون علاقة المساواة

(٤٥٥) يثبت الاشاعرة ذلك بأدلة نقلية مثل « سبح باسم ربك الاعلى » ،
والمسبح وجود الباري دون الفاظ الذاكرين ، « تبارك اسم ربك » ،
« وما تعبدون من دون الله الا أسماء سميتوها أنتم وآباؤكم » . وان
عبدة الاصنام ما عبدوا اللفظ بل التسميات لا التسميات . والعدد في حديث
(ان لله تسعا وتسعين اسما) راجع الى التسميات .

(٤٥٦) يبدو ان هناك اضطرابا في النسق في علاقة الاسم بالمسمى
هل هي علاقة هوية عند المعتزلة او علاقة تغاير عند الاشاعرة أسوة
بالصفات . فقد ذهبت المعتزلة الى المساواة بين الاسم والتسمية والوصف
والصفة وقالوا : لو لم يكن للبارى في الازل صفة ولا اسم فان الاسم
والصفة اقوال المسلمين والواصفين . ويعتمدون في ذلك على حجتين :
الاولى القول بتسمية والمفهوم أسماء ، والاسم هو المسمى ، والوصف
هي الصفة ، الوصف قول الواصف ، والصفة مدلول الوصف . قد يراد
الاسم والمراد التسمية ، وقد تراد الصفة والمراد الموصوف . والثانية
لو كان الاسم غير المسمى لكان قولنا بتعدد الالهة . ويرد الاشاعرة
بحجتين : الاولى قد يراد بالاسم التسمية وقد تطلق الاسماء على التسميات
وهو اعتراف بموقف المعتزلة . والثانية ان كل اسم قد دل على فعل
فالاسماء هي الافعال والانفعال متعددة . وما دل على الصفات القديمة
لم يبعد فيه التعدد . وما دل على الصفات النفسية وهي الاحوال
فلا يبعد عنها التعدد أيضا . وينقد الاشاعرة المعتزلة بأن التوحيد بين
الاسم والمسمى يوجب الا يكون لله اسم في الازل ولا صفة لان الاسماء
والاوصاف تسميات وعبارات وان الكفار كانوا يعبدون التسميات من دون
الله ، الارشاد ص ١٤١ — ١٤٢ .

لحساب المسمى مضحية بخلق الاسم (٤٥٧) .

وعلاقة التغاير أكثر تنزيها لانها تميز بين المسمى وهو الله والاسم الذى هو من خلق الانسان وكذلك التسمية أى تحرك عضلات الفم واللسان عند النطق (٤٥٨) . حتى الله لا يكون الاسم فيه عين المسمى لانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه لانه لا اسم الا وله معنى حتى

(٤٥٧) عند أهل السنة الاسم والمسمى واحد ، والله يجيبع أسمائه واحد . ويعطون أدلة عقلية منها « فاعبد الله مخلصا له الدين » ، « وما أمروا الا ليعبدوا الها واحدا » ، فلو كان الاسم غير المسمى لكُن حصول التوحيد للاسم لا لله ، « يا يحيى خذ الكتاب بقوة » ولم يرد الاسم . ولو قال « عبده حر وامراته طالق » يقع العتاق والطلاق ولو كان الاسم غير المسمى لا يقع عتاق ولا طلاق . ولو تزوج امرأة يصح النكاح على المسمى ، ولو كان الاسم غير المسمى لوقع النكاح على الاسم . اسم الشيء يدل على عين ذلك الشيء ومعنى حديث (ان لله تسعة وتسعين اسما) انه أراد به التسميات ، وهى من أفعال أهل كل لغة بلغتهم فى عبارات والفاظ مختلفة ولكن المسمى واحد والله واحد ، مثل وحدانية الشخص وتعدد مسمياته .

(٤٥٨) قالت المعتزلة والمتنشفة ان اسم الله غير الله وهو مخلوق . لو كان الاسم والمسمى واحدا لكان تسعة وتسعين الها . ولو قال الرجل النار لا حترق ، ولو كتب اسم الله على النجاسة لكانت ذات الله عليها ، البحر ص ٣٤ — ٣٥ . ويشارك ابن حزم موقف المعتزلة ويفصل الحجج العقلية والعقلية لاثبات أن الاسم غير المسمى مثل « والله الاسماء الحسنى » ، « لم نجعل له من قبل سميا » ، « هل تعلم له سميا » ، « اسمه أحمد » ، « وعلم آدم الاسماء كلها » . فالمسميات أعيان قائمة ، « له الاسماء الحسنى » ، « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعو » ، « ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه » ، أما الحديث فمثل (اذا أرسلت كلبك فذكرت اسم الله فكل) ، (تسموا باسمى ولا تكونوا بكتيتى) ، (أحب الاسماء الى الله عبد الله وعبد الرحمن وأصدقها همام والحارث واكذبها خالد ومالك) ، وفى الاجماع انه لا يجوز أن ينكث أحد باليلف باسم من أسماء الله . والشواهد اللغوية والشعرية شاهدة على ذلك أيضا . أما الحجج العقلية فمثل كون الاسم من اختيار الانسان ، وكون الاسماء غير مشتقة ، الفصل ج ٥ ، ص ١٠٣ — ١٠٧ .

« الله » في مجموع اللغات السامية (٤٥٩) . ويدل على شيء كما تدل أسماء الخالق والرازق على نسبته الى غيره . هناك فرق بين الاسماء والصفات (٤٦٠) والاسماء غير المسميات . ولا يمكن تشخيص الاسماء بذاتها وتحويلها الى وصف حقيقي لواقع أو الى موصوف مخلوق من الذات لان الاسماء مجرد أقوال . كل اسم يشير الى وصف يكون موضوع للعلم . فالاسماء لا تزيد عن كونها لغة علمية ، كل منها يشير الى وصف علمي . بل انها ليست أوصافا لأفعال لان الأفعال تشخيص للأوصاف وافتراض ذات تقوم بالأفعال (٤٦١) . فالفعل لا يكون الا من فاعل . ونصبح الاسماء جزءا من لغة العلم اذا دخل عنصر المواضعة ، وتم الاتفاق عليها ، وأصبحت لها معانى اجتماعية يخطئ الفرد أو يصيب في استعمالها بناء على هذا الاتفاق الاجتماعي (٤٦٢) .

٣ — القياس والاستقاق :-

فاذا كانت الاسماء تعبيرا عن عمليات شعورية أو تسميات أمكن اخراجها من طريق القياس الشعورى ولا تكون أسماء شرعية أو توقيفية . كما يمكن اشتقاقها وإضافة أسماء أخرى على الاسماء الأصلية تعبيرا عن نفس القصد وهو التعظيم والاحلال . وبالتالي تكون الاسماء عقلية وليست نقلية ، وضعية وليست الهية بالرغم من استعمال

(٤٥٩) المواظف ص ٣٣٣ ، الارشاد ص ١٤١ — ١٤٣ ، الانصاف ص ٦٠ — ٦٤ ، الأصول ص ١١٤ — ١١٥ كل شيء ذكره العلماء بالفارسية من صفات فجائز القول به سوى اليد بالفارسية أو بروى ضد أى تشبيه أو كيفية ، الفقه ص ١٨٧ ، يجوز أن يقال اليد بالعربية لا بالفارسية ، البحر ص ١٩ .

(٤٦٠) هذا هو موقف المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة والزيدية والجهمية .

(٤٦١) يرى الجبائى ان اختلاف الاسماء والصفات يرجع لاختلاف الفوائد في العلوم ، مقالات ج ٢ ، ص ١٩٠ وتختلف الاسماء والصفات لاختلاف العلوم والمقدور لا لاختلاف فيه ، مقالات ج ١ ، ص ١٥٩ .

(٤٦٢) هذا هو رأى عباد بن سليمان فأسماء الله لديه ما أجمعت الأمة على تخطئة نافية ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٦ .

الوحي لبعضها ومنها مستدركا أنه لا نهائية للاسماء ، نعم فانه عنها نظرا لان الوحي متناه ككثرة وان لم يكن متناها كقصد (١٦٦) . واذا كان المتكلم

(٦٦٣) عند أهل السنة تسمية الله بالاسماء توقيفية . تسعة وتسعون اسما ، المواقف ص ٣٣٣ ، الارشاد ص ١٤٣ ، البرهان ص ١٠٠ . العضدية ج ١ ، ص ٢٤٥ - ٢٤٧ ، الدر ص ١٥٠ ، والذليل من التذنب والبهنة والاجماع .

واختير ان اسماءه توقيفية كذا الصفات فاحفظ السجدة

وما من الاسماء فيه نص فهو وان ظهر فيه نقص

الوسيلة ص ٤٦ ، ان مأخذ اسماء الله التوقيف عليها اما بالقرآن او السنة الصحيحة واما باجماع الامة عليه . ولا يجوز اطلاق اسم عليه من طريق القياس ، الفرق ص ٣٣٧ ، بيان ما يجوز اطلاقه على الله من الاسماء بطريقة الشرع دون العقل ، الاصول ص ٢٠٧ ، تسمية الله لا تجوز الا بنص ، الفصل ج ١ ، ص ١٤٧ ، التسمية ان تتلقى من السمع اذ العقول لا تدل عليها ، يجب ان تشهد لها دلالة سبعية ولا يجوز تسمية الله تلقينا ، الارشاد ص ٤٧ ، ما ورد الشرع باطلاقه من اسماء الله وصفاته اطلاقا وما منع الشرع من اطلاقه منعاه ، وما لم يرد فيه اذن ولا منع لم نقض فيه بتحليل ولا تحريم فان الاحكام الشرعية تطلق من موارد السمع . ولو قضينا بتحليل او تحريم من غير شرع لكنا مثبتين حكما دون السمع . ثم لا نشترط في جواز الاطلاق ورود ما يقطع به الشرع ولكن ما يقتضى والعمل ، وان لم يوجب العلم فهو كلف غير ان الاقيسة الشرعية من مقتضيات العمل ولا يجوز التمسك بها في تسمية الرب ووصفه ، الارشاد ص ٤٣ ، عند أهل السنة اسماء الله تعرف بالتوقيف اما بالقرآن او بالسنة او بالاجماع دون القياس ، الفرق ص ٣٣٧ ، قال أهل السنة انها مأخوذة من التوقيف ولا يجوز اطلاق اسم من جهة القياس بل على ما ورد به الشرع في الكتاب والسنة الصحيحة او اجماع الامة (وتبعهم الكعبي في ذلك) . والذليل على المنع من القياس ان العبد لا يضيع لمولاه اسما ، وأن الله موصوف باسماء لا يوصف بمعناها مثل جواد كريم . ويقال قديم وليس عتيق ويقال رحيم ولا شفيق ، الاصول ص ١٢٥ - ١٢٦ ، وعند أهل السنة لا يجوز اشتقاق الاسماء . فما اشتق منها من فعله ليس من اسمائه الازلية خلاف قول الكرامية بأنه لم يزل خالقا رازقا قبل وجود الخلق والرزق ، الاصول ص ١٢١ - ١٢٢ ، ما خرج من الاقسام ، القرآن والسنة والاجماع ، لا يجوز وصف الله به .

يمكنه الاستدلال على الاسماء بعد النقل فلماذا لا يستدل عليها قبل النقل اذا كان الاستدلال في ذاته ممكنا ؟ واذا كان الاجماع أحد الأدلة على التوقيف فهو بقدر ما به من نص يعتمد عليه وما به من عقل للاستدلال فيه . صحيح أن القياس لا يتم الا في المسائل العملية وليس في العقائد النظرية ولكن الاسماء في الحقيقة بين النظر والعمل ، تربط بين الذات والصفات والأفعال ، وتشير الى مجموع القيم والمبادئ الانسانية التي يسترشد بها في السلوك . ولا مانع من أن يضع العبد لمولاه اسما وكنية . بل

ومن سماه بالقياس صار من القياس في اياس

الاصول ص ١٢٠ — ١٢١ ، لا يجوز تسمية الله الا بنص وخبر أو الاجماع بعقل أو ظن انه حسن ومدح أو استدلال تعريفا أو قياسا على الشاهد فلا يسمى الرقيق قياسا على الرحيم ، أو الدارى الحبر الفهم الذكى العارف النبيل قياسا على عليم ، أو السخى والجراد قياسا على الكريم ، أو العاقل بناء على الحكيم ، أو الفخم الضخم بناء على العظيم ، أو المحتل المتأنى الصابر الصبور الصبار قياسا على الطيب ، أو الدانى المجاور بناء على قريب ، أو الرحب العريض بناء على الواسع ، أو الرئيس بناء على عزيز ، أو الحامد الحماد بناء على شاكور وشكور ، أو الظافر بناء على القهار ، أو الثانى والخاتم بناء على الآخر ، أو العارف والدارى بناء على الظاهر ، أو الرئيس والمتقدم بناء على الكبير ، أو المطبق والمستطيع بناء على القدير ، أو العالى والرفيع والسامى بناء على العالى ، أو المعالين بناء على البصير ، أو المتجبر الزاهى النباه بناء على الجبار ، أو المستكبر المتعظم المتنحى بناء على المتكبر ، أو الزاكى الواصل بناء على البر ، أو المتعظم المترقى قياسا على المتعال ، أو الموسر والوافر قياسا على الغنى ، أو الصديق الوالى بناء على الوالى ، أو الجلد المنجد الشجاع الجليد الشديد الباطش قياسا على القوى ، وإن له روحا قطعاً والمتحرك الحساس قياسا على أنه حى ، وإن له نفس ، وأنه الشهم الذواق قياسا على السميع البصير ، وأنه الشريف الماجد قياسا على المجيد ، وأنه الحمد لحمود الممدوح قياسا على الحميد ، أو الوارد المحب الحبيب الوديد بناء على الودود ، أو الصمت بناء على الصمد ، أو الصحيح الثابت بناء على الحق ، أو الخفيف بناء على اللطيف ، وإن له دهاء ومكرا أو حسا وتخिला وخدائع لأن له مكرا وكيدا ، والواضح البين اللائح البادى قياسا على المتين ، والمسلم المصدق بناء على المؤمن ، والخفى والغائب والمتغيب بناء على الباطن ، والسلطان بناء على الملك والمليك ، أو الصبيح الحسن قياسا على الجميل ، الفصل ج ٢ ، ص ١٤٥ — ١٤٦ .

لفظ المولى والسيد وصاحب الامر اسماء تكشف عن الونع الاجنباعى الذى فيه العبد والذى منه تنشأ اللفه . أما وصف الله باسماء دون غيرها مثل جواد كريم وعتيق وشفيق فان المعنى سابق على اللفظ . واللفظ يحتاج الى تحويل المعنى الى تصور قبل أن يعبر عن التصور فى اللفظ . والتصور يستلزم درجة من التجريد قد لا توجد فى المعنى بعد . ولكن بقدرة العقل على التجريد وعلى الصياغات ستتحوّل المعانى الى اسماء كما تحولت من قبل الى أوصاف وصفات وأسماء شرعية . ولا غرابة أن يكون المعنى مقبولا الآن دون أن يوضع له اسم . فهو الشافى دون أن يكون طبيبا ، بل يظهر لفظ الطبيب فى المدايح والادعية وأذكار الصوفية . تتوقف الاسماء على التخصص ودرجة الثقافة واللغة الشائعة فى البيئة والسائدة فى الحضارة . فعند الفيلسوف هو فلك الافلاك او عقل أو روح الارواح تعظيما لله قدر تصويره . كما أنها عند المالك المالك وعند الملك الملك وعند الغنى الغنى وكان الانسان يسمى أعلى ما لديه . وهو عند المحروم المالك ، وعند المملوك الملك وعند الفقير الغنى وهنا يسمى الانسان أيضا أعلى ما لديه بأقصى ما يطمناه (٤٦٤) . وإذا

(٤٦٤) باب التسمى بقاضى القضاة نحو النهى عن التسمى بهلك الافلاك . باب احترام اسماء الله وتغيير الاسم لاجل ذلك . احترام اسماء الله وصفاته ولو لم يقصد معناه وتغيير الاسم لاجل ذلك . قال ابن حزم اتفقوا على تحريم كل اسم معبد لغير الله كعبد عمر ، وعبد الكعبة ، شرك فى التسمية ، اثبات الاسماء الحسنى . الامر بدعته بها . لا يقال السلام على الله غير لا تصلح لله ، لا يقول الانسان عبدى وأمتى . لا يقول العبد ربى ولا يقال له اطعم ريك . وهذا هو حقيقة التوحيد حتى فى الالفاظ . الكتاب ص ١٤٩ — ١٥١ ، وكان الجبائى يقول ان العقل اذا دل على أن البارى عالم فواجب تسميته عالم وان لم يسم بذلك . اذ دل العقل على المعنى وكذلك فى سائر الاسماء وان اسماء البارى لا يجوز أن تكون على التلقين له . وخالفه البغداديون بأنه لا يجوز أن نسمى الله باسم يدل العقل على صحة معناه الا أن يسمى نفسه بذلك . فمعنى عالم عارف وتسميته عالما لانه سعى نفسه به ولا نسميه عارفا ، وكذلك القول فاهم . وعقل معناه وعالم ولا نسميه به وكذلك معنى يغضب يغتاظ ولا يقال يغتاظ وكذلك قديم . وعند الصالحى لا يجوز أن يسمى الله نفسه جاهلا ميتا وانسانا واللغة على ما هى عليه اليوم . ويجوز أن يسمى نفسه على طريقة التلقين بهذه الاسماء وأبى الناس . مقالات ج ٢ ، ص ١٨٥ — ١٨٦ .

كان لا يجوز تسمية الانسان بأسماء الله فلان المواقف لا يتم التبادل فيها . فالموقف الانساني لا يتغير الا بالتعنى وليس في الواقع ، الانسان في الموقف الدينى لا يكون الا غير ذاته ، مغتربا في غيره . صحيح انه لا يمكن اشتقاق أسماء من كل أفعال الذات فلا يمكن تحويل كل فعل الى اسم فمثلا « سقاهم ربهم » لا تعنى أن الله ساق أو « الله يستهزئ بهم » تعنى أن الله مستهزئ ، أو « سخر الله منهم » يقال الله ساخر ، أو « غضب الله عليهم » فيقال الله غضبان أو « أن الله وملائكته يصاؤون على النبي » فيقال الله مصل أو « سأرهقه صعودا » فيقال الله مرهق وذلك لان الاسماء لا تأتى من النقل بل من الوضع النفسى الاجتماعى للمؤله . كما تقال هذه الاسماء في المدائح والتعازى وفي الاذكار والاوراد . ولا يتحول كل فعل الى اسم الا اذا نال درجة عالية من التجريد ، فالاسم معنى وتصور واكثر من فعل وانفعال . كما يستحيل تسمية احد بأسماء الله مثل الاله والرحمن والخالق والقدوس والرازق والمحى والميت ومالك الملك وذى الجلال والاکرام لانها لا تليق لغير الله حتى تمنع الشركة ويتأكد الاختصاص . فالاسماء تقتضى الاحترام في استعمال البشر لها في التسمية لغير الله (٦٥) . فالانسان لا يسمى واقعه مثاله ، ولا يسمى حقيقته خياله . فلاغتراب التينى يقوم أساسا على هذا الفصل بين الواقع والمثال ، بين الحقيقة والوهم . كذلك يستحيل قلب الاسماء ما دام الامر كله مواضعات ، لان وضع الاسماء ضرورة يفرضها الواقع النفسى والاجتماعى للأفراد والجماعات . لا يجوز أن يسمى الله نفسه شرعا أو يسميه الانسان عقلا جاهلا بدلا من تسميته عالما . فاللغة تخضع لتغيير أو تبديل في معانيها الى هذا الحد ، حد القلب من الضد الى الضد الا اذا تغير استعمال الالفاظ بناء على تطور المجتمع واختلاف العصور وتوالى الاجيال وليس بارادة فردية أو جماعية . بل ان نفى الاسم المضاد جزء من الاسم قياسا على الاوصاف والصفات . فلاله موجود وليس عدما ، قديم وليس حادثا ، باق وليس فانيا ، عالم وليس جاهلا ، قادر وليس عجزا ، حى وليس ميتا . الخ فكيف يتحول الاسم

الى ضده عن طريق قلب اللغة (٤٦٦) ؟

لذلك تجز اشتقاق الاسماء وازضافة اسماء لغوية تعبر عن نفس
القصد وهو التعظيم والاحلال وفي نفس الاتجاه وهو التعالى . هذه
الاسماء اما مذكورة في النقل أو يدل عليها العقل رهى في حقيقة الامر
تعبر عن عمليات شعورية يقوم بها الانسان من اجل سد حاجاته
وتكيفه مع الواقع عن طريق العواطف والانفعالات لا عن طريق العقل ،
وبالحلم والخيال والتعنى والوهم لا بالفعل وفي الواقع وبالتحقيق وبالجهد .
ويمكن وصف عمليات الشعور التى تحدث في كل صفة أو اسم في ثلاث
خطوات . الاولى وجود واقع بصفات معينة مضادة للطبيعة البشرية ،
الثانية ، عجز الانسان عن تغيير هذا الواقع في الحياة العملية ، الثالثة ،
التعويض عن هذا العجز بتأليه ما عجز الانسان عن تحقيقه وتشخيصه
في ذات أو الاكتفاء بتشخيصه في فعل . ومن ثم يتحول العمل الى نظر ،
ويتحول النظر الى تشخيص كتحقيق منحرف له أو يتحول النظر الى موقف
صوفي خالص ، ويصبح التأمل في هذه الحالة عجزا عن الفعل ،
فالفعل ، على ما قال القدماء المعاصرون لقدمانا ، ضعف في التأمل .
اذا كانت الاسماء تعبرا عن عمليات شعورية فيمكن استخراجها عن
طريق القياس الشعورى اى التعبير بشئى الالفاظ عن نفس الموقف
النفسى الاجتماعى لاداء نفس الوظيفة الشعورية ، ولا مشاحة في الالفاظ

(٤٦٦) جوز ذلك قوم ومنعه آخرون . قال عباد : لا يجوز أن يقب
الله اللغة ، ولا يجوز أن يسمى نفسه بغير هذه الاسماء . أما الجبائى
فكان يقول ان معنى القول ان الله عالم انه عارف وأنه يدري الاشياء
وكان يسميه عارفا وداريا وكان لا يسميه فهما ولا فقيها ولا موقنا
ولا مستبصرا ولا مستبيننا لان الفهم والفقه هو استدراك العلم بالشئ
وبعد أن لم يكن الانسان به عالما . وكذلك قول القائل احسست بالشئ
وفطنت له وشعرت به معناه هذا . واليقين هو العلم بالشئ بعد الشك
ومعنى العقل انها هو المنع عنده وهو مأخوذ من عقل البعير وانها سمى
علمه عقلا من هذا . قال : فلما لم يجوز أن يكون البارى ممنوعا لم يجوز
أن يكون عاقلا وليس معنى عالم عنده معنى عاقل . والاستبصار والتحقق
هو العلم بعد الشك ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٦ — ١٨٧ .

كما قال القدماء (٤٦٧) . والحقيقة أنه لا يوجد لفظ شرعى وآخر لا شرعى ، بل هناك ألفاظ أكثر قدرة على التعبير عن الموقف الدينى من غيرها طبقا لاحساسات المتدين أو لآذان المتكلمين أو للحساسيات المرهفة للحكماء (٤٦٨) . يقوم القياس الشعورى على الاحساس المرهف بآئتنزيه فيقال له مثلا رحيم ولا يقال شفيق . والحقيقة أن المعنى واحد ، والفرق فى الحساسية بالنسبة للألفاظ ، وهى حساسية شعرية خالصة . ومن ثم اجابة على سؤال : هل الصفات أو الاسماء تعرف بالتوقيف أم بالقياس ؟ هل مصدرها النقل أم العقل ؟ فالحقيقة أن الصفات لم تأت

(٤٦٧) وهذا هو موقف المعتزلة بوجه عام . اذ تطلق المعتزلة البصرية على الله اسماء غير مذكورة فى الكتاب والسنة اذ دل عليها القياس . فعندهم تجوز معرفة اسماء الله بالقياس حتى قال الجبائى انه يجوز تسمية الله مطيعا لعبده اذا أعطاه مراده ، وهديلا للنساء اذا خلق فيهن الحبل ، الفرق ص ٣٣٧ ، وزعم البصريون من القنرية أن اسماء الله مأخوذة من الاصطلاح والقياس ، الاصول ص ١١٥ — ١١٦ ، قبل الجبائى أن اسماء الله جارية على القياس وأجاز اشتقاق اسم له من كل فعل فعله ، الفرق ص ١٨٣ .

(٤٦٨) بالرغم من رفض ابن حزم لفظ الصفة لانه غير شرعى الا انه يقبل لفظ الاسم لانه شرعى معتمدا على حجج عقلية مثل « ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى أسمائه » ، « قال ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعونه الاسماء الحسنى » ، « هو الذى لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر ، سبحان الله عما يشركون » ، « هو الله الخالق البارئ المصور له الاسماء الحسنى » . وكذلك حديث (ان لله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من أحصاها دخل الجنة) ، (انه وتر يحب الوتر) وأسماء الله الحسنى ليست وصفا ولا صفة لا أوصاف ولا صفات ، وليست مشتقة بل اشتقتها الله لنفسه ، الفصل ج ٢ ، ص ١٣٥ — ١٣٦ ، لذلك يدخل ابن حزم الاسماء والمسميات فى باب اللطائف أى من التقيقات والتكيلات ، الفصل ج ١ ، ص ٩٨ — ١٠٧ ، ويدل على ارتباط الاسماء بالحساسية الدينية والفكرية اختلاف المتكلمين حول بعض الاسماء . فمثلا أنكر البعض أن يكون جوادا من أسماء الله وهو غلط عند البعض الآخر ، الدر ص ١٥٠ ، ويحرم ابن حزم ذلك لانه ليس توقيفا ويعبر عن الحاجة والفضل ، الفصل ج ٢ ، ص ١٥٧ — ١٥٨ ، كما لا يجوز إطلاق لفظ الطبيب عليه أو الغيور أو الفقيه ويجوز ذلك عند البعض الآخر ، الدر ص ١٥١ .

من هذا ولا من ذلك أساسا بل هي شعور الانسان بصفاته ثم دفعها الى حد الاطلاق . فالتقل لم يخبر الا عن بناء الانسان والعقل لم يحل الا تجربة بشرية . وبالتالي يجوز تسمية الله قبل أن يأتي السمع بالعقل فقط مادام الامر وظيفة شعورية في التعظيم والاحلال . ولماذا التوقف عن فعل دون فعل آخر ؟ (٤٦٩) . لذلك يتدخل المجاز في التسمية . فكل الاسماء مجاز أى أنها تقال في الانسان على الحقيقة وتطلق على الله مجازا طبقا لقياس الغائب على الشاهد . وتدخل في ذلك الاسماء العقلية مثل حاكم وعلال والعبارات التشبيهية مثل نور السموات والارض (٤٧٠) . والحقيقة أن أسماء الله بل وصفاته وأوصافه هي

(٤٦٩) اختلف المعتزلة هل يجوز أن يسمى الباري عالما من استدلال على أنه عالم بظهور أفعاله عليه وأن لم يثبت السمع من قبل بأن يسميه بهذا الاسم أم لا على مقلتين : (أ) جائز أن يسمى الله عالما قادرا حيا سميعا بصيرا من استدلال على معنى ذلك أنه يليق بالله وأن لم يأت به رسول . (ب) لا يجوز أن يسمى الله بهذه الاسماء من دله العقل على معناها الا أن يأتيه رسول بتسمية ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٩ .

(٤٧٠) عند الجبائي الوصف لله بأنه شكور على جهة المجاز لان الشكور في الحقيقة شكر النعمة التي للشكور على الشكر . فلما كان مجازيا للمطيعين على طاعتهم جعل مجازاته اياهم على طاعتهم شكرا على التوسع . اذ كان الشكر في الحقيقة هو الاعتراف بنعمة المانع وليس الحمد عنده هو الشكر لان الحمد ضد الذم ، والشكر ضد الكفر . ويوصف الباري بأنه حميد ومعنى ذلك أنه محمود على نعبه . واذا فعل الباري الصلاح لم يقل له صالح وإنما الصالح من صلح بالصلاح . وكان لا يسمى الله بها فعل من الفضل فاضلا لانه انها بفضل بذلك غيره ، وهو مستغن عن الافضل أن يفضل بها أو يشرف بها وانما يشرف ويفضل بالافضل من تفضل الله بها عليه . وقال الجبائي ان الباري مشاهد للاشياء بمعني أنه راء لها وسامع . فمن معنى الرؤية والسمع أنه مشاهد على التوسع لان المشاهد منا للشيء هو الذي يراه ويسمعه دون الغائب منا . وكان يصف الباري بأنه مطلع على العباد وأعمالهم توسعا ومعنى ذلك أنه عالم بهم وأعمالهم . والوصف لله بأنه غنى أنه لا تصل اليه المنافع والمضار ولا تجوز عليه اللذات والسرور ولا الآلام والغموم ولا يحتاج الى غيره . والباري نور السموات والارض توسعا ، ومعنى ذلك أنه هادى أهل السموات والارض ، وأنهم به يهتدون كما يهتدون بالنور والضياء وأنه لا يجوز أن نسميه نورا على الحقيقة اذ لم يكن من جنس

المشجب التي تنال عليه البشرية تاريخها ايجابا أم سلبا ، فهو القوى لشجب يريد القوة أو مستضعف ، وهو عالم اجتماع تقوم حياته على العلم أو جاهل ، وهو العادل في نظام اجتماعي يرعى العدل أو يقوم على الظلم . وبهذا المعنى تصبح الاسماء مفتوحة لكل العصور وعلى كل الاجبال ولكل الطبقات الاجتماعية طبقا لاحتاجات اناس ومصالحهم ، ما تحقق منها وما لم يتحقق بعد . فאלله من اسمائه هو الحرية تعبيرا عن حاجتنا الى التحرر ، وهو التقدم والعقل والطبيعة والانسان والوحدة والتاريخ والمساواة والعدالة ، مادام كل لفظ يعبر عن حاجة دفيننة اجيالا . الاسماء القديمة انما تكشف عن الموقف الديني للعالم اى اغتراب

الانوار لاننا لو سمينا بذلك وليس هو من جنسها لكانت التسمية بذاك تلقينا اذ كان لا يستحق معنى الاسم ولا الاسم من جهة المعقول واللغة . ولو جاز ذلك لجاز ان يسمى بآنه جسم ومحدث وبآنه انسان وان لم يكن مستحقا لهذه الاسماء ولا معانيها من جهة اللغة . فلما لم يجز ذلك لم يجز ان يسمى على جهة التلقين (وكان الحسين النجار يقول نور السموات والارض بمعنى هادى اهل السموات والارض) . وكذا الجبائي يقول أيضا ان معنى وصف الله نفسه بآنه السلام انه المسلم الذى السلامة انما تنال من قبله وكذلك القول بان الله هو الحق انما اراد ان عبادة الله هو الحق . وقد يجوز ان يعنى بقوله « ان الله هو الحق » انه الباقي المحيى الميت المعاقب ، وان ما يدعون من دونه الباطل اى يبطل ويذهب ولا يملك لاحث ثوابا ولا عقابا . والوصف له بآنه مؤمن أنه آمن العباد من ان يأخذ احدا منهم بغير حق وان معنى المهيمن انه الامين على الاشياء . وكان يصفه بآنه جواد ولا يصفه بآنه سخي لان ارض سخاوية تعنى لينة . والوصف لله بآنه غالب من صفات الذات اى قاهر مقتدر ، وطالب من صفات الفعل اى يطلب من الظالم حق المظلوم . وراحم من صفات الفعل اى ناظر ومحسن ، ولا يوصف بالاشفاق على عباده لان معناه الحذر . ولطيف تعنى منعم أو لطيف التدبير والصنع . ولا يوصف بآنه رفيق لان الرفق فى الامور احتيال لاصلاحها ولائها . وهو ناظر لعباده بمعنى منعم عليهم وليس بمعنى الرؤية لان النظر هو تحديق العين وتقليبها نحو المرمى . وكذلك الاستماع للصوت غير السمع له وادراكه بل الاصغاء . ولا يوصف بالاستماع أو النظر فى الامر ليقف على صحته وبطلانه وهو الفكر ، ولا يجوز الفكر على الله (على عكس الفلاسفة) . ووصفه بالغفران انه غفور وأنه يستر على عباده ويحط عنهم العقاب ولا يفضحهم والمغفر سعى كذلك لانه يستر رأس الانسان ووجهه فى الحرب .

الإنسان . انما الاسماء التى يحتاجها جيلنا ويفرضها عليه واقعه ونحركه لصفة تقضى على الاغتراب الدينى القديم . لم يعد مكان لعواطف التعظيم والاجلال والتأليه بعد العود الى العالم والدخول فيه والاعتراف به والعمل فيه والبقاء عليه دون الفناء فى غيره الا اثباتا وتحقيقا لموضوعية المبادئ التى تعبر عنها الاسماء (٤٧١) .

٤ — تصنيف الاسماء :

اذا كانت الاسماء لا نهاية لها من حيث الاشتقاق اللغوى والقياس الشعورى والمعنى المجازى فانها مع ذلك تحددت عند القدماء بتسعة وتسعين اسما اعتمادا على النقل (٤٧٢) . ولكن عقلا لماذا لا تكون اقل او أكثر ؟ واذا كانت كمالات الله لا متناهية وحاجات البشرية أيضا لا متناهية فكيف يمكن تحديدها بهذا الرقم ؟ وهل الرقم الفردى له دلالة ؟ هل الرقم ٩٩ له دلالة رقمية مثلا أن يكون فردا ، الرقم ٣ ، مضروباً فى نفسه ٣ × ٣ = ٩ أو ٣ × ٣ = ٩٩ أو يكون قبل المائة بواحد ؟ وقد قيل انها مائة اسم ، والاسم المائة هو الاسم الاعظم مكتوم لا يطلع عليه الا من اكرمه الله به ،

(٤٧١) انظر مقالنا « نحن والتنوير » فى « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ » ج ١ فى الثقافة الوطنية ، وايضا « الفكر الاسلامى والتخطيط لدوره الثقافى المستقبلى » فى « دراسات فلسفية » .

(٤٧٢) عند اهل السنة ان السنة الصحيحة جاءت بأن لله تسعة وتسعين اسما ، الفرق ص ١٥٩ ، ص ٣٣٧ — ٣٣٨ ، « ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى اسمائه » ، والاسماء فى القرآن والسنة أجمعت عليها الامة ، الاصول ص ١٢٠ — ١٢١ ، ويحاول البغدادى تبرير العدد تسعة وتسعين والعدد مائة كالاتى ، وانما كان الكمال فى مائة لانها منتهى العدد لان الاعداد (اربعة اجناس وعشرات ومئون وألوف ثم الفون ابتداء احاد لانها تتبعها عشرات الألوف ومئات الألوف وألوف الألوف ابتداء ثالث يتبعه عشرات ثم هكذا على التكرير من الواحد الى المائة احاد وعشرات ومئات لا تكرير فى اجناسها وبان بهذا ان كمال العدد مائة (ثلاثة انواع احاد وعشرات ومئون ثم الألوف ابتداء ثان يتبعها عشراتها ومئوها . العدد نوعان زوج وفرد والفرد افضل من الزوج « ان الله وتر يحب الوتر » ، وأول الافراد واحد وآخرها تسعة وتسعون أنعم الله على عباده بكامل الافراد عددا من اسمائه . الاصول ص ١٢٠ — ١٢١ .

وعند العباد منها تسعة وتسعون في مقابل السر الذي لا يطلع عليه أحد !
والحقيقة أنه لا أسرار هناك فالدلالة الرقمية للعدد أحد جوانب الفكر
الدينى القديم فى البيئات الثقافية والحضارات المجاورة عند القدماء .

وقد يعطى تعريف الاسم طبقا لقواعد التعريف أحد مقاييس
النصنيف . فالاسم اما أن يدل على الماهية أو على جزء من الماهية أو على
امر خارج عن الماهية أو على ما يتركب عنهما . والخارج اما أن يكون
صفة حقيقية أو اضافية أو سلبية أو ما يتركب عنهما . وبالتالي يكون
السؤال هل يجوز أن يكون لماهية الله اسم ؟ لما كانت ماهية الله غير
معلومة للبشر فانه لا يجوز أن يكون لها اسم . أما الاسم الدال على
جزء الماهية فذلك محال لان الله لا تركيب فيه . أما الإضافات والسلوب
فهى جائزة . ولما كانت بسيطة ومركبة غير متناهية فلا جرم أنه يجوز
وجود أسماء لا نهاية لها متباينة طبقا لعمليات الشعور المستمرة .
والوصف الخارجى قد يكون حقيقيا مثل العلم أو اضافيا بمعنى العالم
أو سلبيا كالقدوس . وأما المأخوذ من الفعل فجائز . هذه هى الاقسام
البسيطة وقد تتركب منها أقسام أخرى مركبة (٤٧٣) . لا يوجد اذن
الامقياس الاضافة أو السلوب . لذلك كانت الاسماء مشتقة من آثار
الذات أو الذات من حيث تقديسه عن سائر المخلوقات . الاولى اسماء
اضافية كالعلة والمبدأ والصانع والثانية أسماء سلبية كالواحد والعقل
والعاقل والواجب . ويمكن اجراء مباحث عقلية فى هذه الاسماء لانها ليست
شرعية . الاولى تعبر عن صلة الله بالعالم هو طريق التشبيه والثانية تنفى
عن الله صفات النقص أى طريق التنزيه . وقد تنقسم الاسماء أيضا مثل
الصفات الى اسماء ذات (الله) ، واسماء معنى (عالم ، قادر) ،
وأسماء فعل (رزاق ، خالق) (٤٧٤) ، وهى تفرقة تخلط بين الاسماء
والصفات ومستعارة من قسمة الصفات الى صفات ذات وصفات فعل ،
الاولى خالية من كل تشبيه صريح ومرتبطة بالذات المشخص ، والثانية

(٤٧٣) المحصل ص ١٥٠ ، المواقف ص ٣٣٣ — ٣٣٤ ،

(٤٧٤) المواقف ص ٣٣٣ ، الارشاد ص ١٤١ — ١٤٣ ، الانصاف
ص ٦٠ — ٦١ ، الاصول ص ١١٤ — ١١٥ .

ذاتية بمعنى أنها تتجه نحو العالم لاحداث الاثر وتحقيق الصفات الاولى وبها تشبيه أكثر صراحة (٧٥) . بعض الاسماء اذن صفات ذات وبعضها صفات معنى وبعضها صفات فعل طبقا لادوائر الثلاث : ١ — ما يستحق لذاته كوصفه بأنه شيء وموجود وذات ونفى أى اوصاف الذات التى لا تكشف عن افعال أو علاقات أو مظاهر العالم ب — ما يستحق لمعنى قام به كالعالم والقادر والحى والسميع والبصير والمتكلم والمريد ، وهى صفات المعنى ج — ما يستحقه لفعل من افعاله كالخلق والفاطر ونحو ذلك . وواضح أن أسماء الافعال أكثر اتساعا من أسماء الذات وأسماء المعنى لأنها أشمل وأوسع وبالتالي تعطى الفرصة أكبر للتعبير عن حاجات العصر . وبالتالي يمكن رؤية الاستخدام الوظيفى لهذه الاسماء

(٧٥) فى بيان ما دل من أسمائه على افعاله ١ — البر ، بره بعباده . ٢ — البارئ ، خالق . ٣ — الباسط ، يبسط الرزق لمن يشاء ، لذلك سميت الارض بساطا خلاف من زعم من المنجمين أن الارض كروية . ٤ — الباعث ، بعث الرسل والاموات . ٥ — انتواب ، الموفق العباد للتوبة . ٦ — الجامع ، يوم يجمع الله الرسل ، « انا علينا جميعه وقرآنه » ، « أوحسب الانسان أن لن نجوع عظامه » . ٧ — الخافض ، يخفض الكثرة الى اسفل . ٨ — الرافع ، يرفع اوليائه الى أعلى . ٩ — الخالق . ١٠ — الخلاق ، وكلاهما خلاف قول القدرية والنسوية بخالق غير الله . ١١ — الدافع ، « ولولا دفع الله الناس » . ١٢ — الرب ، المالك للمخلوقات أو المصلح للشيء ، والله خالق كل صلاح على غير ما تقول القدرية . ١٣ — الرازق . ١٤ — الرزاق ، وكلاهما يفيدان أن الارزاق من عند الله . ١٥ — السائر . ١٦ — الستار ، وكلاهما يعنيان ستر ذنوب من يشاء من عباده . ١٧ — الضار . ١٨ — النافع ، وكلاهما دليل على غفرانه لما دون الشرك لمن يشاء على غير ما تقول القدرية انه لا يغفر لصاحب الكبيرة ولا يجوز أن يعذب من لا كبيرة له . ١٩ — الفاطر ، الخالق . ٢٠ — القاهر . ٢١ — الغالب وكلاهما يبطلان قول المجوس أن الشيطان غلب الاله حتى تحصن فى السماء . ٢٢ — الكفيل ، ضمانه أرزاق العباد . ٢٣ — الصبور . ٢٤ — المعز . ٢٥ — المنزل . ٢٦ — الغيث . ٢٧ — المحيب . ٢٨ — المبين . ٢٩ — المبدئ . ٣٠ — المعيد . ٣١ — الحى . ٣٢ — الميت . ٣٣ — المقدم . ٣٤ — المؤخر . ٣٥ — المقسط . ٣٦ — المغنى . ٣٧ — المنتقم . ٣٨ — الوهاب . ٣٩ — الهادى ، وكلها أعمال مخصوصة . ٤٠ — الوارث ، بقاؤه بعد فناء الخلق . ٤١ — النصير . نصرته للاولياء على الاعداء ، الاصول ص ١٢٤ — ١٢٦ .

واستعمالها ضد فرق المعارضة ، وملئها بمضمون عقائدى مخالف لعقائدها مثل القدرية والثنوية فى خلق الافعال ، والقدرية فى الصلاح والاصلاح ، والقدرية ثالثا فى قانون الاستحقاق ، ووضع القدرية أى المعارضة الداخلية العلنية مع الجوس أى المعارضة الخارجية حتى يسهل حصار عقائد المعارضة . وقد تقع بعض الاسماء كصفات ذات وصفات فعل فى آن واحد ما يدل على أن التصنيف ليس بحكم التخوم (٤٧٦) . وهل يجوز اشتقاق اسم فاعل من اسم فعل ؟ اليس هذا تشخيصا وقضاء على جوهرية الفعل وهو ما يعانى منه جيلنا ؟ اليس هذا تفكيرا عنميا بدائيا فى تشخيص الظواهر دون ادراك قانونها المستقل كظاهرة طبيعية ؟

وسواء كانت قسمة الاسماء ثلاثية أو رباعية فانها كلها ترد الى القسمة الثنائية الى الذات والفعل سواء كان المدخل الى ذلك اللفظ أو المعنى ، اللفظة أو الفكر . اذ يمكن تقسيم الاسماء اعتمادا على قسمة اللفظة : الافعال الى لازم ومتعد ، فاللازم يشير الى الذات كالشئ والحق لا يتعداه ، والمتعدى يشير الى العلاقة أو الاضافة أو النسبة الى الغير كالعالم والقادر والمريد والسميع والبصير لانه يتعدى الى معلوم ومقدور ومراد ومسموع ومبصر . وهنا لا يتميز الاسم بشئ عن الصفة . ويمكن اعتبار الاوصاف والصفات أسماء . فالاسم هو الجامع للوصف وانصفه دون أن تكون له دائرة خاصة ، ويتحكم فى هذا التقسيم علاقة الشئ بالذات وعلاقته بالغير أى قانون الهوية والاختلاف .

ويمكن تقسيم الاسماء الى نوعين . الاول مخصوص به كلاله والخالق والرازق والمحى والمميت والآخر ما يجوز تسمية غيره به كالحى والعالم والقادر . وهى قسمة تقوم على التخصيص النوعى ، واحتمال

(٤٧٦) على الرغم من أن الخلود وسبوح وقُدوس من صفات الذات ، مقالات ج ٢ ، ص ١٩٠ — ١٩١ الا أن كريم عند الجبائى قد تكون صفة نفس فتكون عزيزا ، وقد تكون صفة فعل فتكون جوادا . وحكيم قد تكون صفة نفس فتكون عليا أو صفة فعل فتكون حكيما ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٨٨ .

الاشتراك من عنده . فالذات تختص بأسماء دون غيرها لا يشتركها فيها أحد في مقابل أسماء أخرى تقع فيها الشركة . وهي تسمية تحصر على التنزيه دون الوقوع في التشبيه وتترك أوصاف الذات ولا تدخلها في الأسماء . والحقيقة أن الأسماء التي لا تقع فيها الشركة هي أيضا أسماء مشتركة عن طريق التصور ونشأة الأنفاظ طبقا للحاجات . علان الإنسان في حاجة الى رزق تصور الرزاق ولأنه في حاجة الى طول العور تصور المحيى ولأنه عاجز أمام الموت تصور المييت . وهي أيضا لا تميز الأسماء وترجع الى الصفات .

أما قسمة الأسماء الى مطلق كالحي والقادر والى مضبف مثل الجلال والاكرام رفيع الدرجات مقلب القلوب والابصار فانها قسمة تقوم أيضا على التعلق والاضافة سلبا وإيجابا . والحقيقة أن الحياة وانعم والقدرة لها أيضا متعلقات هي المعلوم والمقدور وكأن صفات الذات هي بالضرورة صفات فعل بمعنى أن لها تعلقا بالغير وهو ذات الإنسان وفعله تحقيقا أو احباطا أو فشلا ، قدرة أو عجزا .

وقد تكون القسمة رباعية للأسماء . الأولى لا تدل الا على ذاته ، وهذا صادق أزلا وأبدا ، والثانية ما تدل على الذات مع زيادة سلب كالقديم والباقي والواحد والغير . والثالث ما يدل على صفة زائدة من صفات المعنى مثل الحي والعالم والمتكلم والآمر والناهي والنخبير وهو مثل الأول والثاني ، والرابع ما يدل على الوجود مع اضافة فعل كالجواد والرازق والخالق والمعز والمذل . فاذا كانت الصفات ازلية وأسماء الافعال حادثة فان هذا القسم الرابع مختلف فيه بين القسم والحدوث (٤٧٧) . والحقيقة انها قسمة ثنائية مزوجة فالنوعان الأول والثاني صفات ذات والنوعان الثالث والرابع صفات أفعال بمشاكل الصفات وأحكامها مثل القدم والحدوث . ويتضح رد القسمة الرباعية الى ثنائية في قسمة الأسماء الى مشتقة أو غير مشتقة ، فالأولى نوعان : صفة قائمة به ازلية مثل القادر والعالم وباقي الصفات السبع ، وأخرى

مشتقة من الفعل وهو حادث . وهذا نوعان : الاول مشتق من فعل كالخالق والرازق والمنعم والثانى من فعل غيره كمعبود ومشكور وهو ايضا حادث (٤٧٨) . وقسمة الفعل الى فعل ذات وفعل آخر توحى بأن الذات اما أن تفعل أو تكون موضوعا للفعل ، اما فاعلا مثل عام أو مفعولا به مثل معبود . وكان القسمة الرباعية والثنائية كليهما ترد الى قسمة واحدة هى الافعال وهى الدليل على معانى الاسماء . وقد تصبح الاسماء كلها صفات افعال على درجات مختلفة وتكون كلها حادثه (٤٧٩) . واذا ما كانت القسمة ثلاثية بناء على مبدأ الهوية والغيرية وتكون الاسماء ثلاثة أنواع ، الاولى خاصة بالهوية والثانية خاصة بالغيرية والثالثة خاصة لا بالهوية ولا بالغيرية فانها ايضا ترجع الى قسمة واحدة طبقا لمبدأ واحد هو مبدأ الهوية (٤٨٠) . كل ذلك يؤدى الى ضرورة وجود مقياس لتصنيف محكم الاسماء لا يعتمد على الاسماء الشرعية وحدها فى أصل الوحى الاول (القرآن) أو الثانى (الحديث) . م ترتيب الاسماء فى القرآن « الله الذى لا اله الا هو الحى القيوم » غيره فى العقائد « لا اله الا هو الرحمن الرحيم ، الملك ، القدوس .. الخ » . كما أن ترتيب القرآن : السلام ، المؤمن ، المهيمن ، العزيز ، الجبار ، المتكبر غير مطابق لترتيب علم العقائد : العزيز ، المقدر ، الغفار ، القهار . ولا يمكن أن يترك الترتيب لمجرد المزاج والهوى طبقا للاهمية

(٤٧٨) الاصول ص ١١٦ — ١١٨ ، ولا يزال موصوفا بأسمائه المشتقة من أفعاله عند أهل اللغة مع استحالة وجود الأفعال فى الازل ، الفرق ص ٢١٩ .

(٤٧٩) يرى عباد بن سليمان أن صفات الله أسماء لفعله وهى على ثلاث درجات . (أ) ما يسمى به لا لفعله ولا لفعل غيره مثل علم ، قادر . (ب) ما يسمى به لفعله مثل خالق ، رازق . (ج) ما يسمى به لفعل غيره مثل معلوم ، مدعو ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٧ .

(٤٨٠) قسم الشيخ (الاثعرى) أسماء الرب ثلاثة أقسام . (أ) ما نقول انه هو هو وكل ما دلت التسمية به على وجوده . (ب) ما نقوله انه غيره وكل ما دلت التسمية على فعل كخالق والرازق . (ج) ما لا يقال انه هو ولا غيره ، وهو كل ما دلت التسمية به على صفة قديمة كالعالم والشاكر ، الارشاد ص ١٤٣ .

فإن أسماء الله لا تفاضل بينها في الأهمية . فما هو معيار التصنيف ؟

٥ — تحليل المضمون :

ويتضمن تحليل المضمون جزئين : الاشكال اللغوية من حيث هي تعبير عن معانى ثم تحليل المعانى كدلالات قصدية تشير الى اتجاه . ولا يوجد مستوى ثالث للأشياء لان الاسماء تسميات وليست مسميات أى أنها عمليات شعورية خالصة .

(١) **الاشكال اللغوية** : وتتفاوت هذه الاشكال في دلالاتها بين الاقل دلالة والاكثر دلالة ، بين تحليلات النحويين وتحليلات اللغويين . فمثلا من تحليلات النحويين الاقل دلالة أن يكون الاسم ثلاثة أنواع : اسم مذكر ، واسم مضمّر ، واسم مبهم (أسماء الصلة) . وهى داخلة في أسماء الله . فأسماء الله متمكنة أى مذكورة واضحة مقروءة ومسموعة . ويجوز الخبر عنها بالأسماء المضمرة عندما يكون الفاعل مستترا تقديره هو أو أنا أو أنت أو بالأسماء المبهمة مثل « له ما فى السموات وما فى الارض » . فأنه إما أن يكون حاضرا حضورا مباشرا أو غائبا حاضرا من خلال الذهن (الضمائر المستترة) أو غائبا حاضرا من خلال الطبيعة (أسماء الصلة) . والأسماء المتمكنة إما ثلاثية أو رباعية أو خماسية ، الثنائى أصله ثلاثى مثل « يد » والرباعى أصله ثلاثى مثل « مقتدر » وكل ما سوى ذلك زائد . فأنما يمكن أنتميز بين مجرد الاشكال اللغوية للأسماء بين ثلاثة منها :

١ — **الأسماء المفردة** مثل : القدوس ، السلام ، المؤمن ، المهيمن ، العزيز ، الجبار ، المتكبر ، وهى الغالبية العظمى . وتدل على أسماء يكون فيها الذات والموضوع شيئا واحدا .

٢ — **الأسماء المضافة** مثل : مالك الملك ، قابل التوبة ، شديد العقاب ، ذو الطول ، رفيع الدرجات ، ذو العرش ، ذو الحلال والاکرام ، ذو المعارج ، مولج الليل فى النهار ، مولج النهار فى الليل ، مسبب الاسباب ، مفتاح الابواب . ولا يسمى بالمضاف وحده دون المضاف اليه مثل شديد أو قابل أو رفيع . وأحيانا أخرى يصح ذلك مثل الفتاح : وفى الاضافة يتميز الذات عن الموضوع ، والذات عن الصفة ، ويكشف الاسم عن قصد متبادل بينهما .

٣ — الاسماء المشتقة من مصدر واحد مثل : الواحد الاحد ، الرحمن الرحيم ، القادر المقتدر القدير ، الآخر المؤخر ، السامع السميع ، العالم العليم ، الغفور الغفار ، الحكيم الحاكم هي كلها صيغ للمبالغة على درجات متفاوتة يمكن التمييز بين خمسة منها . الاولى فاعل مثل : قادر ، عالم ، خالق ، باري ، رازق ، قابض ، باسط ، خافض ، رافع ، آخر ، مالك ، جامع ، مانع ، هادي ، واسع ، باعث ، حافظ ، واجد ، ماجد ، ظاهر ، باطن ، والى ، نافع ، هادي ، باقى ، وارث . والثانية فاعل مثل : جبار ، قهار ، وهاب ، رزاق ، فتاح ، ثواب ، غفار . والثالثة فاعيل مثل : عزيز ، عليم ، لطيف ، حليم ، عظيم ، كبير ، حفيظ ، حسيب ، جليل ، كريم ، رقيب ، رحيم ، سميع ، بصير ، مهيت ، بديع ، مجيب ، مجيد ، شهيد ، وكيل ، متين ، معيد ، رشيد . والرابعة فاعول : مثل غفور ، شكور ، ودود ، رؤوف ، صبور . والخامسة فمفعول : مثل قدوس ، قيوم . والتفضيل في المبالغة يكشف عن درجة حساسية الذهن ورعاية الوجدان بالاسماء وعن درجة تصور للتوحيد .

(ب) الاشكال اللغوية في علاقاتها بالمعاني : ولما كان من الصعب وصف الاشكال اللغوية وحدها للاسماء دون ظهور المعاني فانه تظهر اشكال لغوية جديدة بالاضافة الى معانيها قبل تحليل المضمون للمعاني القصدية الصرفة مثل :

١ — الالفاظ المترادفة أو اتفاق المعاني . وهي الاسماء التي يكون فيها اسمان يفيدان واحدا كلياً بالاضافات الى معان جزئية فلا وجود للترادف التام والتطابق المطلق في معاني المترادفات مثلاً : الرحمن الرحيم ، الخالق الباري ، الرزاق الفتاح ، العلى الكبير ، القوى المتين ، الحى القيوم ، القادر المقتدر ، البر الثواب ، الغفور الرؤوف ، النور الهادي ، الحسيب الرقيب ، القهار الجبار ، الباقي الوارث ، سواء كانا متلازمين متلاحقين في الترتيب أم مفترقين متباعدين تفصلهما أسماء أخرى مثل القهار أو الوهاب أو الجبار ، ويمكن ان يقع الترادف بين اسمين أحدهما اسم ذات والآخر اسم فعل مثل : الله اله ، الرحمن .

الرحمن ، الوهاب الرزاق ، الجبار القهار ، الخالق البارئ ، المصور
البديع ، العليم الخبير ، القوى المتين ، الباعث المعيد ، القادر المقتدر ،
الاول المبتدئ المقدم ، الآخر المؤخر ، الملك مالك الملك ، الغفار
الغفور ، العدل المقسط .

٢ — اللفاظ المتضادة أو تقابل المعانى ، مثل : التبايض الباسط ،
الخافض الرافع ، المعز المذل ، المبدئ المعيد ، المحيى المهيى ، الاول
الآخر ، الظاهر الباطن ، الضار النافع ، المقدم المؤخر ، الأمر
الناهى ، سواء كانا متلازمين أم مفصولين بأسماء أخرى مثل : الوهاب
والمانع والغفار والمنتقم . وهنا يبدو الشمول فى التالىة والجمع بين
المتضادات والحاوى لكل الصراعات والجامع لكل المتناقضات حتى
تشمل الحركة وتعم الارادة ، ويضم العالم فى اطار من الوحدة .

٣ — اللفاظ الدالة على معنيين . وغالبا ما يكون المعنيان اسم
ذات واسم فعل ، الاول ازلى قديم والثانى مخلوق حادث ، الاول متصل بالذات
والثانى متصل بالافعال مثل : البديع بمعنى المبدع للشيء « بديع
السموات والارض » والاول « ما كنت بدعا بين الرسل » ، الظاهر والباطن ،
العالم بظواهر الامور وبواطنها ، والمنعم . الجبار لا تناله الايدى
أو القاهر لاعدائه . الجميل أى نفى العيوب أو المجمل . الحفيظ أى العليم
أو حفظه للخلق . الحميد أى الحامد أو المحمود . الحكيم أى الحكمة
أو الاتقان والاحكام لافعاله . الحليم أى نفى الطيش أو تأخير العقوبة .
السلام أى السلامة من العيوب أو انعامه السلامة لعباده . الصمد
أى لا جوف له ولا اعضاء أو السيد المصمود فى النوائب . المؤمن أى
التصديق بقوله الازلى أو من يعطى الايمان . ولا ريب أن كل اسم يمكن
تقريبه من الصفة فيصبح اسم ذات أو من الفعل فيصبح اسم فعل .

(ج) المعانى القصدية . وهى مضامين الاشكال اللغوية ومعناها
واتجاهها وحركتها ونظامها وهى تشير كلها الى ثلاثة ابعاد للوعى :
الاول ، الوعى بالذات أى صفات الوعى بذاته ولذاته ، والثانى الوعى
بالعالم أى صفات الوعى فى علاقته بالعالم ، والثالث الوعى بالانسان
م ٣٦ — التوحيد

أى الوعى الانسانى الذى يقيم بدوره ثلاثة مظاهر ، الوعى النظرى
أى الوعى بقدرات الانسان النظرية ، والوعى العلى أى الوعى بقدرات
الاسن العملية ، والوعى القيمى أى الوعى كملكة للحكم (٤٨١) . الوعى
بالذات هى البداية ، والوعى بالعالم يأتى ثانيا بعد الوعى بالذات نظرا
لصلة الذات بالموضوع ، والوعى بالانسان يأتى ثالثا . فالانسان
آخر مرحلة فى تطور الوعى : وهو بين الوعى بالذات والوعى بالعالم .
ويدخل الوعى بالذات والوعى بالعالم فى نظرية التوحيد فى حين يدخل
الوعى بالانسان فى نظرية العدل . لذلك يحال فى شرح الاسماء الى
نظرية العدل . ومادام كل اسم يرجع الى صفة فان كثيرا من أسماء ملكة
الحكم ترجع الى القول لان الحكم قول . الاسماء اذن هى ماهيات
انسانية تكون نظرية فى الوجود الانسانى ، وفى القوى الانسانية وفى
انقيم والابادى الانسانية الشاملة وتعبر عن أقصى درجة فى شمول
التوحيد واطلاقه .

١ — الوعى بالذات . تشير حوالى ثلث الاسماء (٣٤ اسما) الى
الوعى بالذات أى الذات فى علاقتها بذاتها ، وهى قريبة الشبه من أوصاف
الذات الست . ستة منها للوعى فى ذاته وهى :

١ — الله . لا يدل عدم اشتقاق اللفظ على استحانة ارجاع الاسم
الى أصله فى الشعور بل يدل على البحث الدائم وعلى تحدى العقل
لاكتشاف مزيد من أصناف الشعور واستبصارها . فهو فكرة محددة
فعالة وليست موقف ، ايجابية وليست سلبية . فاذا كان الله من «التأليه»

(٤٨١) هذا التقسيم لا شأن له بما هو معروف فى الفلسفة الأوروبية
المعاصرة والمجاورة لنا باسم الكانطية وتقسيم العقل الى نظرى وعلى
وغائى (ملكة حكم) بل هى دراسة احصائية مستقلة لأسماء الله الحسنى .
وانا على يقين تاريخى حتمى من أنه سيأتى باحثون معاصرون لى أو لاحقون
للتشدد بالحكم واكتشاف أثر كانط على دراسة أسماء الله الحسنى .
وانا أقول مسبقا لهم . هذا غير صحيح ، وعليهم مراجعة المقتسمات
النظرية للتراث والتجديد وتدبر منهج الاثر والتأثر ، واذا ظل البسائط
الوطنى مستغبرا يرجع كل شيء الى الغرب والباحث الأوروبى حقودا .
يريد تصفية التراث وتفرغه من مضمونه فليس على الا البلاغ .

أى من العبادة كان فعلا للشعور قبل أن يكون جوهرًا ، عملية قبل أن يكون شيئًا ، حركة قبل أن يكون ثباتًا . وليس من الوله أى الحرية والوجدان التعبدى والانفعال والعواطف ، وان كان الوله والله يرجعان الى نفس التجربة الشعورية . فالتأليه موقف عاطفى انفعالى كلوله . أما اذا كان المعنى من «لاه» أى اللهو فهو أيضا انفعال بلذة الحياة ، وبالتالي يرتبط التأليه بالحياة فكلاهما انفعال ، وكلاهما نشوة كما عبرت عن ذلك التجربة الصوفية . والسؤال الآن : هل يقوم اسم الله بوظيفة الوجود أول وصف للذات كما يقوم الاول بدور القديم والآخر بـ... الباقي ؟ (٤٨٢) .

٢ — الاحد . وقد ظهرت الوجدانية من قبل كسادس وصف للذات . وهو التفرد بالوجدانية (٤٨٣) . والاحد أى الفرد الذى لا مثيل له أقوى من الواحد . لان الواحد يوحى بالاثنتين ولا ينفيها فى حين أن الاحد يوحى بالتفرد . وقد كانت الوجدانية والفردية مطلب الفلاسفة ، واحد أحد أى فريد لا مثيل له .

(٤٨٢) الله اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره . قيل علم جامد ، وقيل مشتق . وأصله الاله وحذفت الهزة لثقلها وادغم انلام وهو من اله اذا تعبد ، وقيل من الوله وهو الحرية ومرجمها صفة اضافية . وقيل القادر على الخلق . وقيل من لا يصح التكليف الا منه فمرجعه صفة سلبية ، الموافق ص ٣٣٣ ، اسم علم ولا اشتقاق له ، اصل انه وزيدت اللام تعظيما . وقيل الاله ثم حذفت الهزة وادغمت اللام للتعظيم . وقيل أصله لاه وزيدت اللام تعظيما . وقيل من التله أى التعبد . فأنه يعنى المتصود بالعبادة ، الارشاد ص ١٤٤ — ١٤٦ . وقد اختف الاصحاح فى معنى الاله . قيل مشتق من الالهية أى قدرته على اختراع الاعدان (الاشعري) ، فهو اشتقاق من صفة . وقيل انه يستحق الوصف لذاته (الخليل بن أحمد) ، الاصول ص ١٢٣ ، اله كل مخلوق ومبدعه ونشؤه ومخترعه « وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله » ، الانصاف ص ٢٥ .

(٤٨٣) الواحد الاحد ، المتوحد ، المتعالى عن الانقسام . وقيل الذى لا مثيل له لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أفعاله ولا فى أسمائه « هل تعلم له سميا » ؟ الموافق ص ٣٣٥ ، الارشاد ص ١٥٤ .

٣ — الصمد . تبدو بعض الاسماء وكأنها صور فنية تشبيها مثل الصمد الذى يقابل الاجوف . فالصمت أى الملاء فى مقابل الخلاء ، النقل فى مقابل الخفة ، الجوهر وليس العرض ، الكثيف وليس الشفاف ، الكثافة دون الخلقة ، ولكن الحكماء يأخذون أحيانا الجانب الآخر ويؤثرون الشغافية . المصمت لا يرن وليس له صدى ، ثقيل وليس خفيفا ، يهبط الى أسفل ولا يصعد الى أعلى فى حين أن الشفاف والخفيف أقرب الى الروح والصعود فى مقابل الثقل والوزن الذى يغوص ولا يطفو . لا يعنى الصمد الحليم لان الحلم رقة أو العالى لان الثقل يهبط بل يعنى القوى المتين الذى يمكن الاعتماد عليه ، المدعو المسؤول أو السيد المملوء ، صاحب العرش والعظمة والملك والعطاء . كما يعنى الصلابة وعدم التجويف والماتانة والاصالة والبناء والاستقرار والمقاومة ضد الليونة والسيولة والتجويف والطراوة والتردد والخواء والهشاشة والزوجة والميوعة والتشكل والتلون الذوبان (٤٨٤) .

٤ — الحى : اسم مشتق من ثالث صفة للذات ، شرط العلم والقدرة وأساس السمع والبصر والكلام والارادة . وهى تجربة واضحة بذاته . الوعى بالذات وعى بالحياة واحساس بالحياة . هو الحياة الواعية المدركة . وهو تقابل مع الصمد ، فلا تعارض بين الصمدية والحياة (٤٨٥) .

٥ — القيسوم : وقد ظهر من قبل كوصف خاص للذات أى القيام بالنفس ، ليس فى محل ، لا يحتاج الى آخر فى وجوده ، واجب بذاته ، مستقل فى وعيه ، وعى خالص . وقد يعنى اضافة الى متعلق مثل

(٤٨٤) الصمد أى السيد . وقيل الحليم ، وقبل العالى الدرجة ، وقيل المدعو المسؤول . وقيل ما لا جوف له ، المواقف ص ٣٣٥ ، وقيل السيد ، وقيل فى السيد انه المالك ، وقيل الحليم ، وفسره ابن عباس بقوله فى صفة يحيى « وسيدا وحصورا » أى حليما . وقيل الذى يصمد اليه فى الحوائج ، وقيل الذى لا جوف له ، الارشاد ص ١٥٤ .

(٤٨٥) الحى ظاهر ، لا خفاء بمعانيها ، المواقف ص ٥٣٥ ، الارشاد ص ١٥٣ .

التعبير بمعنى القيم على أحد والقيام على شيء (٤٨٦) .

٦ — الغنى : وهو ما ظهر في العقائد المتأخرة على أنه تفسير للعقائد كلها : « لا اله الا الله » أى المستغنى عن كل ما سواه واعتقار كل ما عداه اليه ، غير المحتاج والمعطى وليس المحتاج والسائل والفقر . قد يتشبه به الغنى تأييدا لغناه وتثبيتا لواقعته ويتشبه به الفقر تعويضا عن فقره وتعبرا عن حلمه (٤٨٧) .

والوعى بالذات وعى شامل تدل عليه أسماء الاحاطة والشمول والاحتواء وهى تسعة مثل .

١ + ٢ — الاول والآخر . وقد ظهر هذان الاسماء من قبل فى وصفى القدم والبقاء ، الوصفين الثانى والثالث للذات . يشير الاول الى الازلية والآخر الى الابدية . الوعى لا اول له ولا نهاية ، وليس له امتداد فى المكان ، ليس مستقيما ولا دائرة او محيطا . الوعى الخالص كيف لا كم . وهى معان واضحة بذاتها (٤٨٨) .

٣ + ٤ — المقدم والمؤخر . اسمان يدلان على افعال الاول والآخر . يقدم الاول ويؤخر الآخر . كما تدل هذه الصفات على التقابل ، الاول والآخر ، المقدم والمؤخر ، الظاهر والباطن ، الراجع والخافض على أنه الشامل لكل شيء من جهاته الست . فهو المحيط الشامل الذى لا يند عنه شيء وبالتالي تكون المعرفة لديه كلية محيطية وشاملة (٤٨٩) .

(٤٨٦) القيوم أى الباقي الدائم ، وقيل الحبر ، المواقف ص ٣٣٥ ، مدبر الخلائق فى الحال والمآل . وهى من صفات الافعال ، الارشاد ص ١٥٤ .

(٤٨٧) الغنى لا يفتقر الى شيء ، المواقف ص ٣٣٥ .

(٤٨٨) الاول والآخر لم يزل ولا يزال ، المواقف ص ٣٣٥ ، مفهومه المعنى ، الارشاد ص ١٥٤ .

(٤٨٩) المقدم المؤخر ، يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء ، المواقف ص ٣٣٥ ، مفهومه المعنى ، الارشاد ص ١٥٤ .

٥ — الباقي : اسم مستهد من ثالث وصف للذات بمعنى من لا آخر له مثل الآخر . ولكن لماذا لم يشتق اسم من القدم مثل قديم كما اشتق اسم باقى من بقاء ؟ ربما يقوم الاول بالغرض بالنسبة للقديم . على أية حال ، يعطى هذا الاسم البعد المستقبلى للوعى والاتجاه نحو المستقبل والبحث عن اللاتهنائى . والنزوع الى الخلود (٤٩٠) .

٦ + ٧ — الظاهر والباطن . وهما يمثلان الخارج والداخل . الوعى بالذات هو وعى بالداخل والخارج أى الحدس والادراك الحسى ، عالم الازدهان وعالم الاعيان ، فى النفس وفى الأرض ، وهما يمثلان المعلوم قطعاً . ليس الظاهر معرفة ظواهر خارجية حسية تقوم على الظن بل معرفة يقينية قطعية تقوم على الحس ومجرى العادات والمشاهدة . أما الباطن فيشير الى المعارف الصورية المجردة الخالصة . ومن ثم يكون الاسمان قرييين من الوعى النظرى المعرفى مثل اسماء العلیم والخبر (٤٩١) .

٨ — القدوس . ويعنى المبرا من النقص مثل المخالفة للحوادث ، ونفى جميع صفات التشبيه فى أوصاف الذات . وبالتالي يمكن ارجاع كنى اسم الى صفة ثبوتية أو سلبية . القدوس هو المبرىء من المصائب والعيوب أو الذى لا تحيط الابصار به وكذلك السلام . القدوس هو المتعالى الخالص الذى لا يمكن أن يرى فى المكان والذى يعبر عن عواطف التأليه بنساء على التقديس . القدوس موضوع التقديس ، وهو الكمال . فالذات الكاملة مبراة من العيوب من أجل كونها ذاتاً ، هو الذات على البراءة الاصلية ، على الطبيعة والفطرة . الكمال مطلب لها تسعى اليه ، وتحاول تحقيقه وليس صفة تعطى أو تمنع ، توجد أو تعدم ، عملية اكتمال

(٤٩٠) الباقي لا آخر له ، المواقف ص ٣٣٥ .

(٤٩١) الظاهر المعلوم بالادلة القطعية ، وقيل الفائب ، المواقف ص ٣٣٥ ، وقيل القاهر ، وقيل المعلوم بالادلة القطعية ، الارشاد ص ١٥٤ ، الباطن المحتجب عن الحواس وقيل العالم بالاحفياث ، المواقف ص ٣٣٥ ، وقيل المحتجب عن خلقه بوانع أبغها فى ابصارهم ، العالم بالاحفياث ، الارشاد ص ١٥٥ .

كما توحى بذلك صيغة الاسم الدالة على عملية وليس على حقيقة ،
على حركة وليس على ثبات . تعنى القدوس الطهارة والنزاهة . ليست
المدسية فقط للوعى بل للارض . فالارض صورة الوعى بالذات ، حاملة
تحقيقه وتعينه (٤٩٢) .

٩ — السلام : كما تشير الاسماء الى بناء الذات الداخلى الى
الى حياة الوعى مع نفسه او بنائها الخارجى او صلتها بالواقع ،
وبالآخرين وبالعالم ، يجمع اسم السلام بين هذين العالمين . الداخلى
وانخارج . السلام حياة الذات انباطنة مع نفسها ، وطبائنتها مع
وجودها ، اثبات لكل مظاهره من حس وانفعال او عقل وحركة دون
رفض احداها فى سبيل اعلاء الاخرى . تحقيق قوى الذات واطلافيها
فى سبيل السلام . ثم يتحقق السلام فى العالم الخارجى باعلاء الكلمة
وتحقيقها كبناء للعالم تكتمل فيه طبيعته . ينشأ الصراع فى واقع غير
طبيعى ، والجهاد هو الطريق من اجل عودة الواقع الى الطبيعة . ليس
السلام هو الاستسلام ، سلام الضعيف ، بل سلام القوى . ليس
سلام الذل والهوان بل سلام العزة والكرامة (٤٩٣) .

ومن مجموع اسماء تعالى يبدو الله فكرة محددة فعالة وليست
موتفة ، ايجابية وليست سلبية . ومن ثم فالله من حيث هو مضمون

(٤٩٢) القدوس المبرا من المعاييب . وقيل الذى لا يدركه الاوهام
والابصار فهى صفة سلبية ، المواقف ص ٣٣٤ ، فعول بن القدس ،
وهو الطهارة والنزاهة ، ومعناه التنزيه من صفات النقائص ودلالات
الحدث . وهو من اسماء التنزيه والنفى . وسميت الارض المقدسة
لانها مبرة عن اوضاع الجبابرة ، سميت الجنان حضرة القدس لذلك ،
الارشاد ص ١٤٥ — ١٤٦ .

(٤٩٣) السلام ذو السلامة عن النقائص ، صفة سلبية . وقيل منه
وبه السلامة أى صفة فعلية . وقيل يسلم على خلقه « سلام قولا من
رب رحيم » ، صفة كلامية ، المواقف ص ٥٣٤ ، معناه ذو السلامة من
كل آفة ونقيص فيكون من اسماء التنزيه . وقيل ذلك تسليما للعباد من
المهلك والمعاطب فيرجع الى القدرة . وقيل ذو السلام على المؤمنين فى
الجنان ، فيرجع الى الكلام القديم والقول الازلي ، الارشاد ص ١٤٦ ،
وهو ما عبر عنه المفكر الشهيد سيد قطب فى : السلام العالمى والاسلام .

ينسب الى تعالى الذات ، التعالى المستبر الذى يعنى تقدم العلم واستمرار المعرفة ورفض القطيعة وكسر المذهبية والتحرر من التقليد وابداع الجديد وهى تسعة :

١ — الكبير : الكبير اسم مبتدا بالوصف الكهى . الكبير بمعنى العظمة فى مقابل الصغر (٤٩٤) . والفخامة فى مقابل الضالة .

٢ — العظيم . العظمة أكثر دلالة على الكبر وأبعدها عن الكم وأقربها الى کیف . العظمة هو الكبر المعنوى الوجدانى فى الشعور ، الاحساس بالخبر . وهو من الاسماء التى تدل على التسامى والرفعة ابرازا للشعور بالتعالى فى الوعى بالذات (٤٩٥) .

٣ — العلى : وهو يشير الى بعد التعالى والعلو أى انفتاح الوعى بالذات الى أعلى واتجاهه الى المفارقة والبحث عن الخالص والتحرر من التحديدات الذهنية والصور الحسية .

٤ — المتعالى : وهو كالعلى ولكن اشارة الى أن التعالى عملية مستمرة ، وليس فعلاً واحداً ، بناء للشعور وليس أحد لحظاته ، وظيفته ولبس أحد أفعاله (٤٩٦) .

٥ — الماجد : وهو تحول التعالى كحركة الى التعالى كمعنى . والحقيقة أنه لا توجد مترادفات فى اللغة . فالعالى والماجد وان كانا يفيدان نفس المعنى الا أن كل اسم يشير الى معنى زائد . الماجد هو المتعالى القصدى وليس المتعالى الحركى الخالص أى المتعالى الغائى الواعى المتجه نحو قصد وغاية (٤٩٧) .

-
- (٤٩٤) العلى الكبير كالكبير ، المواقف ص ٣٣٤ .
(٤٩٥) المواقف ص ٣٣٤ ، وأجمعوا على أن وصفه بالعظيم والخبير والجميل لذاته ، الاصول ص ٨٨ .
(٤٩٦) المتعالى كالعلى ، المواقف ص ٣٣٥ .
(٤٩٧) الماجد العالى ، وقيل من له الولاية والتولية ، المواقف ص ٣٣٥ ، معناه المجيد ، الارشاد ص ١٥٤ .

٦ — المجيد : اذا كان الاحد صفة مجردة للذات فان المجيد صفة محسوسة للنعل . المجد أعلى من العظمة لانها اقرب الى المعنى وأبعد عن الحس ، أقرب الى الكيف وأبعد عن الكم . فالتعالى القصدى ليس فقط غائبا طبيعيا بل هو غائى مقصود أى أنه ذات وفعل (٤٩٨) .

٧ — العزيز : اذا كانت أسماء العالى المتعالى تتل على التعالى لفظا فان اسم العزيز تدل عليه لفظا ومعنى وشعورا . فالعزيز هو السامى الذى جمع بين المعرفة والاخلاق ، بين الحق والقيمة ، بين الطبيعة والروح فى مقابل الذليل الذى لا يتعالى فتحول الذات فيه الى شىء مضبوط كمى حسى لا وظيفة له (٥٩٩) .

٨ — الجليل : وهو أيضا اقتراب أكثر من عظمة الروح وسموها حبث تعمق العظمة وتتحول الى ادراك روحى خالص وتنتهى التحديدات الكمية (٥٠٠) .

٩ — ذو الجلال والاکرام : وصيغة اسم الفعل تشير الى الاستقلال أكثر من الفاعل وتضيف على الجليل مهابة أكثر . العالم ذو العلم أكثر تعظيما واجلالا من العالم وحده ، تأكيد الصفة أكثر مبالغة من ذكر

(٤٩٨) المجيد الجليل لانفعاله ، وقيل الكثير أفضاله ، قيل لا يشارك فيما له من أوصاف المدح ، المواقف ص ٣٣٥ ، قل الزجاج معناه الحسن الفعال وأصله مجدت الماشية اذا صادفت روضة اثنا خصيبة وأمجدها الراعى . فالمجيد يقرب من الجواد . ويمكن حمله على المنعم والمقتدر . والكریم ، الارشاد ص ١٥٢ — ١٥٣ .

(٤٩٩) العزيز قيل من لا أب له ولا أم ، وقيل لا يحط عن منزلته ، وقيل لا مثل له ، وقيل القادر والعزة والقدرة ، ومنه المثل من عزيز ، المواقف ص ٣٣٤ ، ومعناه الغالب والغلبة ترجع الى القدرة . ومن قول العرب « من عزيز » معناه من غلب صلب ، والارض الصلبة عزازا لقوتها . وقيل العزيز العديم المثل . فالاسم على ذلك يرجع الى التنزيه ، الارشاد ص ١٤٧ .

(٥٠٠) الجليل كالمكتبر ، المواقف ص ٣٣٥ ، معناه العظيم ، الارشاد ص ١٥١ .

أوصوف (٥٠١) .

والتعالي ليس فرارا من العالم أو انعزالا أو تخليا عنه ، أو هروبا منه بل هو امكانية القدرة على احتوائه والسيطرة عليه ، والنظر اليه من عل في شموله وعلى اطلاقه . التعالي استعداد مؤقت من أجل العود انز. العالم ، تعال مؤقت من أجل تقارب دائم . وهي أسماء عشر :

١ — القوى : ويعلن الاسم هنا عن مجرد القوة قبل تحويلها الى قدرة اى قوة ذات ، التعالي اذن ليس ضعفا بل قوة واحتواء وسيطرة وشمول (٥٠٢) .

٢ — المتين : وهو استبرار القدرة الى ما لا نهاية اى الصلابة والمقاومة وليس القوة الخادعة المفرغة المظهرية الهوجاء . هي القوة على الصمود والتحمل من أجل بلوغ الهدف والقصد .

٣ — القادر : وهو اسم مشتق من الصفة الثانية من الثلاثى الاول بما يدل على تقارب الاسم والصفة . وهي القدرة للاستعمال وليس مجرد القدرة كاحتمال وامكانية (٥٠٣) .

٤ — المقتدر : وهو اسم يؤكد صفة القدرة خاتمة وان القدرة تعنى الشوكة والغلبة وهما صفتان تدلان على أن العدو ليس هروبا بل قدرة وعلى أن التعالي ليس عجزا بل احتراز وعلى أن القدرة ليست إمكانية نظرية أو تحققتا عمليا بل استطلاعة فعابية في أفعال معينة ، فالمقتدر مقتدر على شيء (٥٠٤) .

(٥٠١) ذو الجلال والاکرام كالجليل ، المواقف ص ٣٣٥ .

(٥٠٢) 'القوى القادر على كل أمر ، المواقف ص ٣١٥ .

(٥٠٣) المتين هي النهاية في القدرة ، المواقف ص ٣٣٥ .

(٥٠٤) القادر والمقتدر ظاهر ، المواقف ص ٣٣٥ ، مفهومته المعنى ، الارشاد ص ١٥٤ .

٥ - المتكبر : وهو اسم يشير الى اجتماع العلو مع العظمة والسمو بالرغم مما يبدو في السلوك الانساني من سلب . فالتمعلي ثرة وترفع واحتواء وارادة (٥.٥) .

٦ - الجبار : وهو المتكبر عندما يتحول الى فاعلية ، وتتجلى فيه القدرة . قد يوحى بمعنى سلبي بالنسبة الى الانسان وذلك لانه اذا تمثلها فانه يخرج عن نطاق الانسان الوجودي . الجبار هو القادر ولكن افعال القدرة تكون خارجة على القدرة المعتادة . وقد يوصف بها الانسان كصفة مدح واعجاب (٥.٦) . ولكن الجبار يعنى المصلح وليس الهادم ، وليس بمعنى الجبر اى الاجبار والقضاء على الحرية .

٧ - القهار : وهو المتكبر الجبار الذى يصبح قهارا ، وتظهر فاعليته اكثر واكثر . وقد توحى بمعنى سلبي نظرا لان الانسان لا يحب القهر ويقاوم القهار . ولكن القهار للظلم ايجاب ، والقهار للعدل سلب . فليس القهار فقط هو القاهر للعدل والحرية . وهذه الاسماء الثلاثة المتكبر والجبار والقهار ترجع الى معنى واحد وهو استعداد القدرة ان تتحقق بالفعل فى العالم دون ان يكون لها متعلق بعد (٥.٧) .

(٥.٥) المتكبر العظيم ، المواقف ص ٣٣٤ ، معناه ومعنى العلى والمتعالى والعظيم واحد . ومن العلماء من حملها على التنزيه والمتعالى والتقدس من امارات الحدث وسمات النقص . ومنهم من حملها على الاتصاف بمجموع صفات الالوهية التى بها يخالف الرب . ويندرج تحت هذه الطريقة تنزيها للتنزيه . ولا يعد فى اشتمال الاسم الواحد على معان تقسم الى النفى والاثبات ، الارشاد ص ١٤٨ .

(٥.٦) الجبار من الجبر بمعنى الاصلاح ومنه جبر العظم . وقيل بمعنى الاكراه اى يجبر على خلقه ما يريد . وقيل منيع لا ينال ، ومنه نخلة جبارة . وقيل لا يبالي بما كان وبما لم يكن . وقيل العظيم اى انتفت منه صفات النقص . وقيل حصل له جميع صفات الكمال . ومعناه مقدر الاصلاح . وقيل الذى لا يؤثر فيه قصد القاصدين ، ولا يناله كيد الكائدين ، ويقرب منه معنى المتعالى ، الارشاد ص ١٤٧ - ١٤٨ .

(٥.٧) القهار غالب لا يغلب ، المواقف ص ٣٣٤ ، ظاهر المعنى ويمكن صرفه الى القدرة ، ولا يبعد صرفه الى الاعمال التى تذل الجبابة كالاهلاك ونحوه ، الارشاد ص ١٤٩ .

٨ — الملك : ويعنى الذى له حق فى العالم ونتيجة للقدرة والسيطرة والجبروت والقهر والتكبر . كما ترجع الرحمة الى الارادة والسلام للكلام . الملك يعنى الحرية والقدرة وأن لا يملك الذات شئ وأن تصبح صاحبة أمرها ، مسيطرة على نفسها ، حرة الارادة . وينشأ الاسم من ان الملكية رغبة انسانية للعاجز الذى يود أن يرى فى الملكية قوة تعويض عن عجزه ثم استمرارا لاحتياسه بالعجز وعدم قدرته على امتلاك شئ ، يتصور الذات المشخص وكأنه المالك لكل شئ حتى يحصل على الراحة النفسية الواجبة . فان لم يملك هو فقد ملك حبيبه وصديقه ووليه . كما ينشأ اسم الملك من المالك بالفعل فله الملك قيمة ، والمالك هو الصورة المثلى للانسان فيتصور الذات المشخص أيضا مالكا فيخلقها على صورته ومثاله حتى يشارك هو فى صفة المالك واهبا نفسه بالسيطرة والامر . وهو ليس مجرد اسم بل اسم ذات لاهيته . اسم الملك هى الصفة الدائمة التى صاغها الانسان للتعبير عن السلطة فى كل صورها ، الهية أو دينية أو اقتصادية أو سياسية على جميع المستويات . فكلما نشأت جماعة ظهر من بينها ملك أو سلطة . واذا عجز الافراد مدت السلطة نفوذها على الجميع ، وتكون النتيجة القضاء على حرية الافراد وعلى سلوكهم الطبيعى ، فحينئذ المقلد للسلطان فى غيابه أو بعد موته أو اذا عهدت اليه بمهمة فقد نشأ على توجيه الامور بالسلطة ، ويكون سلوك النفاق مدح السلطان فى الظاهر وتجريحه فى الباطن أو سلوك التملق من أجل الحصول على مكاسب جديدة من أعين السلطان أو سلوك الخائن الذى يجد لدى الغريب موالة ضد السلطان أو سلوك المقاومة السرية تحت الارض من أجل زحزحة السلطان أو مواجهته ، وزج السلطان به فى السجن (٥٠٨) .

(٥٠٨) الملك يعز ويذل ولا يذل فمرجعه صفة فعلية وسلبية . وقيل التام المقطرة . فصفته القدرة ، المواقف ص ٣٣٤ ، معناه ذو الملك . ومنهم من فسره بالخلق فالملك الخالق وهو من أسماء الافعال ، ومنهم من جعله القدرة على الاختراع اذ يقال يملك الانتفاع بما له أى يتمكن منه فيكون الاسم من أسماء الصفات ، والرب لم يزل ولا يزال ملكا ، الارشاد ص ١٤٥ ، وصفة الملك عند البعض من صفات الذات ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٣١ ، ولم نشأ التفصيل .

٩ — مالك الملك : وهو تأكيد على صفة الملكية وأن الذات لها موضوع تحويه وليست مالكا للشيء ، مالكا فارغا بالوهم (٥٠٩) .

١٠ — الوالى : ويعنى الملك والذى يعهد اليه بالتصرف فى الولاية . فالملك لا يملك فقط بل هو حر التصرف فيما يملك دون مراجعة أو حساب (٥١٠) .

١١ — الوارث : ويشير ذلك الى أن حق الارث تابع من حق الملكية ، فهو الباقي والآخر ، أى أنه مالك كل الملوك ووارث الارض ومن عيها (٥١١) .

٢ — **الوعى بالعالم** : والوعى بالذات هو وعى بالعالم ، وعى بالكون ، وعى بالطبيعة . فإله لا يوجد بدون عالم ، والذات لا توجد بلا موضوع . وصلة الوعى بالذات بالوعى بالعالم صلة خلق وتصوير وإيجاد وبدء وإبداع وإعادة ويعث وأحياء . فهى علاقة حية إيجابية وليست علاقة موت أو سكون أو تخل أو عزلة . فى هذه الاسماء تظهر صلة الله بالعالم وعلاقته بالطبيعة ومظاهره فى الكون . فلا يوجد اله بلا عالم . وهى عشرة أسماء .

١ + ٢ + ٣ — الخالق ، البارئ ، المصور . الخالق هو الذى يبدع من لاشيء ، وهو المنتج العامل الفعال . والبارئ مثل الخالق ولكن يحتوى على تحقق أكثر أى جعل الاشياء مستمرة فى الوجود . والمصور هو الذى يعطى الاشياء صورها وماهياتها . فالقدرة تفعل فى شئ وتظهر فى العالم فى إيجاد الاشياء وبقائها وأشكالها . الخلق اختراع ، والاختراع

(٥٠٩) مالك الملك يتصرف فيه ، الموافق ص ٣٣٥ .

(٥١٠) الوالى الملك ، الموافق ص ٣٣٥ .

(٥١١) الوارث الباقي بعد فناء الخلق ، الموافق ص ٣٣٥ ، الارشاد ص ١٥٣ .

ابداع (٥١٢) .

٤ — البديع : والابداع اعز ما ندى الانسان من حيث هو شاعر وفنان تتجلى فيه قدرة الانسان على الخلق والعمل والانتاج اى استمرار الخلق فى العالم ابداعا من ذاته (٥١٣) .

٥ — المبدىء : وهو الخالق ابتداء ، والابداع على غير منوال بالاصالة دون تقليد . وهى تجربة انسانية واضحة فى التأصيل والبداية والابداع ووضع السنن . فالاكتشاف والاختراع والابداع كل ذلك يتم ابتداء (٥١٤) .

٦ — الواحد : وهو من فعل الایجاد ويعنى أن الوعى بالذات ليس صورة فارغة بلا مضمون بل هو قادر على ايجاد الموضوع وايجاد العالم ، ينبثق الوجود من الذات كما يتخلق الموضوع منه (٥١٥) .

٧ + ٨ — المحيى ، الميت : وهما أسمان متقابلان ، خلق الحياة وليس فقط خالق الكون نظرا لان الحياة بؤرة الكون ، وآخر مرحلة من مراحل تطوره . فالطبيعة الحية أكثر وجودا من الطبيعة المصمتة . والحياة تجربة واضحة بذاتها ، تنفس وحياة وادراك . ثم تتوقف الحياة وتنتهى ويحدث الموت والفناء . الحياة فى الزمان ، والوجود متزامن ؛

(٥١٢) الخالق البارئ معناه واحد ، المختص باختراع الاشياء ، المصور المختص باحداث الصور والتراكيب ، المواقف ص ٣٣٤ ، الخلق معناه بين . والخلق يراد به الاختراع وهو اظهر معانيه ، ويراد به التقدير . ولذلك سمى الحذاء خالقا لتقديره بعض طاقات النسل على بعض . وحمل المفسرون « فتبارك الله أحسن الخالقين » على معنى التقدير ، الارشاد ص ١٤٨ ، وعند عباد خالق تعنى بارئ ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٨ ، ج ٢ ، ص ١٩٦ — ١٩٧ .

(٥١٣) البديع أى المبدع ، المواقف ص ٣٣٥ ، وقيل هو الذى لا نظير له ، الارشاد ص ١٠٥ .

(٥١٤) المبدىء المتفضل بابتداء النعم ، المواقف ص ٣٣٥ ، ولا خفاء بمعانيها ، الارشاد ص ١٥٣ .

(٥١٥) الواجد الغنى ، وقيل العالم ، المواقف ص ٣٣٥ ، وقيل من الوجد ، الارشاد ص ١٥٤ .

ومن ثم كانت الذبابة والموت بداية ونهاية للوجود المتزن الحى (٥١٦) .

٩ — المعيد : وهو الذى يعيد الحياة . فالموت ليس هو النهاية المطلقة . العودة الى الحياة تفاؤل وقدرة وحياة أبدية (٥١٧) .

١٠ — الباعث : وهو الذى ينهض من بعد رقاد والذى يتحرك من بند سكون مثل بعث الامم ، وبعث الحضارات (٥١٨) .

٣ — **الوعى بالانسان** : اذا كان الوعى بالعالم لا يضم الا عشرة اسماء من مجموع التسعة وتسعين اسما ، ويلتالى يكون ضئيلا بالنسبة الى الوعى بالذات (٣٤ اسما) فان الوعى بالانسان (٥٥ اسما) يكون هو التحقق الاهم للوعى بالذات وكأن العلاقة الجوهرية هى علاقة الوعى بالذات بلوعى بالانسان أى العلاقة بين ايله والانسان ، وأن العالم ما هو الا يدان التحقق ، وهو ايضا مخلوق وصور من أجل الانسان . فالوعى بالانسان ينبثق من الوعى بالعالم لما كان الانسان قمة الكون وآخر مراحل تطوره . ولما كان الانسان عقلا نظريا وعقلا عمليا وملكة حكم تشير الاسماء الى هذه القوى الثلاث . يضم الوعى بالانسان اذن العقل النظرى (١٢ اسما) ، والعقل العملى (٢٥ اسما) ، والعقل القيمى أو ملكة الحكم (١٨ اسما) . وتبدو هنا الاولوية المطلقة من حيث الاهمية للعقل العملى على العقل النظرى والعقل القيمى أو الحكى ، فالنظر والحكم كلاهما مقدمة للعمل وتهيئة له .

(١) **العقل النظرى** : وتشير أسماء العقل النظرى الى نظرية العلم . يبدأ الوعى النظرى بالمعرفة الحسية المعتمدة على السمع والبصر

(٥١٦) المحبى خالق الحياة ، المواقف ص ٣٣٥ ، لا خفاء بمعانيها ، الارشاد ص ١٥٣ ، المبيت خائق الموت ، المواقف ص ٣٣٥ ، لا خفاء بمعانيها ، الارشاد ص ١٥٣ .

(١٥٧) المعيد يعيد الخلق ، المواقف ص ٣٣٥ ، لا خفاء بمعانيها ، الارشاد ص ١٥٣ .

(٥١٨) الباعث المعيد للخلائق ، المواقف ص ٣٣٤ ، ناشر الموتى يوم الحشر ، وقيل باعث الرسل الى الامم ، الارشاد ص ١٥٣ .

الى المعرفة التجريبية المعتمدة على الشهادة الحسية والاحصاء . ثم تحفظ المعرفة الحسية في الذهن وتتحول الى علم . ثم يتحول العلم الى حكمة وحكم حتى ينكشف الحق ويظهر الوعي بالذات في العقل النظرى
اولا . وهى اثنتا عشر اسما :

١ + ٢ — السميع البصير : وهما مشتقان من صفتى السمع والبصر ، من الصفات السبع . ويكتشفان عن ضرورة بداية المعرفة الانسانية بالمعرفة الحسية المعتمدة على الحواس ، السمع والبصر دون الشم والذوق واللمس ، وهى معرفة واضحة بذاتها تسلم من الخداع ويمكن الاعتماد عليها والاستشهاد بها (٥١٩) . وقد ظهرت من قبل فى نظرية العلم فى المعرفة الضرورية ، وفى نظرية الوجود فى الكيفيات الحسية (الاعراض) وفى قوى النفس (الجوهر) .

٣ — الخبير : ثم تتحول المعرفة الحسية الى خبرة ويصبح العارف خبيرا ويصبح الواقع والتجربة معيارين لصدق المعرفة . فهى معرفة معاشة تحتوى على نظرية فى الصدق (٥٢٠) .

٤ — المحصى : ليست المعرفة ادراكا حسيا واحدا بل هى ايضا معرفة تقوم على الاحصاء أى تكرار الواقعة الواحدة وجمع الوقائع ورصدها . المعرفة الاحصائية معرفة صادقة لانها تعطى صورة للواقع وعن بنائه بالرغم من انها معرفة ناقصة . فكل احصاء معرفة ناقصة ؛ « احصاه الله ونسوه » ، « وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها » ، ولانه يعتمد على عينات ممثلة أو على مبدأ الاطراد العملى . الاحصاء لا يكون

(٥١٩) السميع البصير ظاهر ، المواقف ص ٣٣٤ ، ظاهر المعنى ، الارشاد ص ١٤٩ .

(٥٢٠) الخبير التعليم ، وقيل الخبير ، المواقف ص ٣٣٤ ، الارشاد ص ١٥٠ .

الإناقصا مثل الاستقراء(٥٢١) .

٥ — الشهيد : ويشير الاسم الى المعرفة بالغائب قياسا على الشاهد . والمعرفة الحسية أساس المعرفة العقلية ، وهو أساس التشبيه والتنزيه في الفكر الدينى كله(٥٢٢) .

٦ — المهين : وتعنى الهيمنة الشهادة أيضا والرؤية عن بعد : والسيطرة على الموقف ، وعدم غياب شيء واحد استعدادا للعقل العملى . تعنى المهين القادر الواعى الذى لا يغيب عنه رؤية أو ينقص منه عمل(٥٢٣) .

٧ — الحفيظ : ثم تختزن المعارف فى الحافظة قبل ان تتحول الى علم . العلم فى الإذهان وفى الصدور ، يختزن حتى يتخلق ، وينتج ، ويحدث منه علم جديد . يختزن العلم فى الذاكرة ويتحول الى عمق تاريخى ، ويصبح العقل النظرى عقلا تاريخيا ، والعلم تراكبا تاريخيا ، فالقديم شرط الجديد(٥٢٤) .

(٥٢١) المحصى العالم ، وقيل المنبئ عن عدد كل معدود ، وقيل التقدير . ومنه « علم أن لن تحصوه » أى لن تطيقوه ، المواقف ص ٣٣٥ ، معناه العالم المحيط بالمعلومات أو القادر ، والوجهان ظاهران فى اللغة ، الارشاد ص ١٥٣ .

(٥٢٢) الشهيد العالم بالغائب والحاضر ، المواقف ص ٣٣٤ ، وقيل العليم ، الارشاد ص ١٥٣ .

(٥٢٣) المهين الشاهد . وقيل العلم والتصديق بالقول . وقيل الامين أى الصادق قوله ، المواقف ص ٣٣٤ ، وقيل معناه الشاهد . ثم ينقسم المعنى فيمكن حمله على العالم الذى لا يغرب عنه مثقال ذرة ، ويمكن حمله على القول بمعنى أن الرب يشهد على كل نفس بها كسبت : قل الخليل فى تفسير المهين هو الرقيب . وقيل أصله المؤمين ثم قلبت الهمزة هاء قياسا على هرقت أى أركت ، وهرجت أى أرجت . والمؤمن معناه الامين وهو الصادق وعده الارشاد ص ١٤٧ .

(٥٢٤) الحفيظ العليم . وقيل لا يشغله شيء عن شيء ، وقيل يبقى

==

٨ — العليم : ويشير الاسم الى آخر مرحلة من المعرفة النظرية .
كما تدل أسماء أخرى على نظرية المعرفة مثل عالم وعلام ، وهى المعرفة
النظرية التى أصبحت تجريدا من المعرفة التجريبية التى تأتى من الحواس ،
انسمع والبصر . هناك اذن ثلاث درجات للمعرفة ، المعرفة الحسية ،
والمعرفة التجريبية ثم المعرفة النظرية أو العقلية . وهذه الاسماء مشتقة
من أول صفة للذات وهو العلم (٥٢٥) .

٩ — الحكيم : ويشير الاسم الى العالم الذى تحول علمه الى وعي
وتدبر وحكمة وخطة للفعل واتقان له أى العلم والتحقق فى مرحلة
الامكان (٥٢٦) .

١٠ — الحاكم : لما كانت المعرفة النظرية معرفة منطقية ، والتصورات
مقدمات للاحكام . فالمعرفة النظرية ذاتها حكم على الواقع . الحكم أعلى
درجات المعرفة . ويقال الحاكم والحكم بنفس المعنى (٥٢٧) .

١١ — المؤمن : اسم يشير الى أكثر من صفة . فهو يشير الى
صفة الكلام . الايمان بالكلام أو الى صفة القدرة أى المؤمن . والحقيقة

صور الاشياء ، المواقف ص ٣٣٤ ، ومنه قول القائل فلان يحفظ القرآن
أى يعلمه . وقيل الحفيظ الحافظ ، وهو مديبر الخلائق وكائنهم عن المهلك ،
الارشاد ص ١٥١ .

(٥٢٥) العليم العالم بجميع المعلومات ، المواقف ص ٣٣٤ ، العالم على
مبالغة . وبناء فعيل من أبنية المبالغة ، الارشاد ص ١٤٩ .

(٥٢٦) الحكيم ، المواقف ص ٣٣٤ ، ومعناه العليم . وقيل الحاكم ،
وقيل المحكم المتقن ، الارشاد ص ٢٥٢ .

(٥٢٧) الحاكم الحكم وقيل الصحيح علمه وقوله وفعله ، المواقف
ص ٢٤٤ ، ويمكن صرفه الى أعمال المجازاة فى الثواب والعقاب . وقيل
يرجع الى معنى المنع . لذلك سميت حكمة اللجام حكمة لانها تمنع الدابة
من الحجاج . وسميت العلوم حكما لانها تزرع الموصوفين بها عن شيم
الجاهلين ، الارشاد ص ١٥٠ .

أن المؤمن صفة تصديق داخلي بالعلم . ليس العلم مصورا فقط بل تصديق . يشير الاسم الى التصديق الداخلى وهى البرهنة العقلية فى مقابل التصديق الخارجى وهى صحة الخبر . فهو اسم من أسماء الوعى النظرى لا الوعى العملى أى المؤمن الذى يؤمن الإبرار من الفزع الأكبر . الإيمان هو التصديق . 'هى فعل نظرى قبل أن يكون فعلا اراديا أى أنه فعل شعور يجد برهانه من داخله وليس من خارجه . هو إيمان عقلى قبل أن يكون إيمانا اراديا(٥٢٨) . والصدق صفة تنشأ من احساس الإنسان بأنه فى عالم يسوده الكذب والبهتان ، ويعمه الغش والخداع . ولم يعد فيه الإنسان قادرا على تصديق الكلمة أو توجيه سلوكه على أى منها . وبناء على عجز الإنسان عن مقاومة الكذب والقضاء على الخداع ودحض الغش وكشف البهتان ثم يأسه من ذلك فانه يقوم بتأليه ما لم يستطع تحقيقه . فيؤله الصدق ، ويدخل ضمن عواطف التأليه . وتشهد العاطفة الى حد الاطلاق ثم تتشخص ويصبح لها وجود واقعى فى العاطفة كما هو واقع فى التشبيه أو يقتصر على جعلها فعلا للذات المشخصة . الفعل هو ما يحتاج اليه لا الصفة الموضوعية . وقد يتحول التعويض من مجرد تحقيق انفعالى لما عجز الإنسان عن تحقيقه بالفعل الى تعمية الواقع وتغطيته بما نقص منه . ولذلك بكثر فى مجتمعات النفاق الحديث عن الصراحة وفى مجتمعات الكذب والخداع الحديث عن الصدق والأمانة ، وفى مجتمعات الكبت الجنسى والحرمان الحديث عن الشرف والفضيلة . فالحديث عن شئ تعويض عن غيابه فى الواقع . والشئ

(٥٢٨) المؤمن المصدق لنفسه ورسله اما بالقول فصفة كلامية أو بخلق العجز فصفة فعلية . وقيل المؤمن لعباده من الفزع الأكبر اما بفعل الآمن أو بإخباره ، المواقف ص ٣٣٤ ، وقيل معناه الصدق . فان الإيمان هو التصديق ، والرب مصدق نفسه ورسله بقول الصدق ، فالاسم راجع الى الكلام . وقيل المؤمن معناه أنه يؤمن الإبرار من الفزع الأكبر وعلى ذلك يحتل صرف الاسم الى القول فان الرب سيؤمن عباده يوم العرض الأكبر ويسمعهم قوله « لا تخافوا ولا تحزنوا » . ويجوز حذف الاسم الى القدرة على خلق الأمانة والطمانينة فيكون من أسماء الأفعال ، الإرشاد ص ٢٤٦ .

إذا وجد في الواقع فأنه لا يحتاج لأن يوجد من خلال الحديث عنه (٥٢٩) .

١٢ — الحق : كل هذه المعارف السابقة الحسية والتجريبية والنظرية ، وكل التصورات والتصديقات تدخل في نظرية الحق . فالحق موجود ، ومعرفته ممكنة ، وهو يقابل العدل على المستوى النظري ، والعدل يقابل الحق على المستوى العملي . وهو ليس ذاتا مشخصا واجب الوجود بل هو موضوع المعرفة يأتي في نهاية نظرية المعرفة كتحقق لها عندها يتحد الذات بالموضوع والمعرفة بالوجود (٥٣٠) .

(ب) العقل العملي : ويبدو في العقل العملي صلة الله بالإنسان من خلال العمل . ويظهر في انفتاح الاسماء على الإنسان من خلال علاقة العطاء والفيض والكرم والجد . العقل العملي عقل وهاب معط كما يظهر من أسماء مثل : الوهاب ، الرزاق ، الفتاح ، الواسع ، البر ، الغنى ، المحسن ، المقيت ، المقدر ، الوكيل ، الكريم ، الولي ، وهي خمسة وعشرون اسما أكثر أسماء الوعى بالإنسان .

١ — الوهاب : ويعنى كثير العطاء الذى يعطى أكثر ، فيأص في العطاء . والتفخيم للعظمة في صيغة الوهاب أكثر من الوهاب (٥٣١) .

٢ — الرزاق : ويشير الاسم الى تعيين أكثر للعطاء بما يقيم الود

(٥٢٩) تنكر المعتزلة أن الله لم يزل صادقا لأن الصدق من صفات الفعل . ويؤكد آخرون أنه لم يزل صادقا اما بنفى الكذب عنه مثل جعفر بن محمد بن على أو بمعنى أنه لم يزل قادرا مثل النجار أو على الحقيقة أو بمعنى أنه لم يزل متكلماً لأنه لا يسمى انكلام خبرا الا لعله ، والصدق من الأخبار ، ولذلك لا يقال صادقا .

(٥٣٠) الحق العدل . وقيل الواجب لذاته . وقيل الحق أى الصادق ، وقيل مظهر الحق ، المواقف ص ٣٣٥ . وقيل واجب الوجود . وهو يقرب من صفات الأفعال ، الإرشاد ص ١٥٣ .

(٥٣١) الوهاب كثير العطاء ، المواقف ص ٣٣٤ ، مانح النعم ، الإرشاد ص ١٤٩ .

ويصلح حل المعاش بضرف النظر عن العمل والاستحقاق بل كنتيجة للفيض والكرم والجود (٥٣٢) .

٣ — الفتح : وقد يكون اتجاه العطاء نحو التيسر ، نيسر الغنى والتمهيد له والاعانة عليه حتى لا يكون العطاء والإنسان خاو مئلس وحتى يسمح للإنسان بالعمل والمبادرة والجهد ثم يكون على الله الانتكال . وهو ليس الحكم لأن الحكم إما في العلم بعد التصديق أو في ملكة الحكم والا قد يكون له صلة بالفتح العسكري ، فتح الأرض وفتح البلدان (٥٣٣) .

٤ — الواسع : وهو الواسع في الجود والعطاء والرزق والكرم وليس الواسع في العلم لأن الوعي الآن قد تجاوز العقل النظري الى العقل العبدى . فالوسع والرحابة في الانق والرؤية قد يكون أيضا في الانفاق والعطاء (٥٣٤) .

٥ — البر : وهو العطوف الذى يبرر الخلق . ولا يعنى خالق البرية فذلك يخص الوعي بالعالم مثل الخالق والبارىء والمصور . وقد يكون هو الذى يعطى دون سؤال مثل الوهاب (٥٣٥) .

(٥٣٢) الرازق يرزق ما يشاء ، الموافق ص ٣٣٤ ، خالق الرزق وبدع الامتاع به ، الارشاد ص ٢٤٩ .

(٥٣٣) الفتح ميسر العسيرة وقيل فاتح الفتح أى النصر . وقيل الحاكم . وهو إما بالآخبار أو بالقضاء « ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق » أى أحكم . وقيل الحاكم المانع ومن حكمة اللجام ، الموافق ص ٣٣٤ ، وقيل الحاكم بين الخلائق . والفتح الحكم فى اللغة . والعرب تسمى الحاكم فتاحا . وهو المعنى بقوله « ربنا افتح بيننا ... » وإذا حمل على الحاكم فيمكن صرفه الى القول القويم أو الى الافعال المنصفة للظالمين من الظالمين . وقيل الفتح مبدع الفتح والنصر ، الارشاد ص ١٤٩ .

(٥٣٤) الواسع ، الموافق ص ٣٣٤ ، وقيل العالم والجواد فان الجواد يوصف بسعة الصدر ، وينفى عنه ضيق العطن . وقيل الفنى ، الارشاد ص ١٥٢ .

(٥٣٥) البر فاعل البر ، الموافق ص ٣٣٦ ، خالق البرية ، الارشاد ص ١٥٥ .

٦ — المغنى : وهو اسم يدل على كثرة العطاء لانه عطاء من غنى وبالتالي فهو يغنى العباد بفعل المغنى . العطاء اغناء وليس افتقارا ، وازدهار وليس ركودا (٥٣٦) .

٧ — المحسن : وهو أيضا اسم عطاء مثل الوهاب والرزاق يدل على احترام في العلاقة وعلى أن العطاء مبنى على اساس عاطفى من المودة في حين أن الاحسان يعبر عن صلة عطاء بين محسن شريف ومحسن عليه اقل منه . وينشأ الاسم أولا من الاحساس بحالة من الفقر المدقع والرغبة في تغيير هذه الحال التى أدت بالانسان الى المحافظة على كل قرش لديه والى التقتير على نفسه . ولكن احساسا بالعجز فان الفقر يبقى كما هو دون تغيير . وبعملية تعويض نفسى يعبش الانسان الاحسان ويتمناه . ولما كان غير قادر على رؤيته فانه يقوم بتشخيصه ويجعله صفة لذات مشخص تعطى عطاء مطلقا كنهر فياض يقوم براحة نفسية للضنك كما يعبر بدو الصحراء عن اشجانهم ومشاعرهم واحاديثهم بلغة الماء والانهار والاشجار والرياض والزهور بدلا من تغيير حال الضنك . يقوم الشعور بانتصار عاطفى على الضنك بانتصار الفرج . ويتفق اثبات الصفة اثباتا ماديا فعليا مع التشبيه . فالتشبيه أقوى باعث على التعويض النفسى الذى يظهر فى صورة عطاء مادي فى حين أن الصفة تكون معنوية فى التنزيه ، ويكون الاحسان سوريا مجازيا دون أن يكون عطاء فعليا ماديا . يؤدي التشبيه المادي الى تعويض مادي فى حين يؤدي التنزيه المعنوى الى تعويض معنوى (٥٣٧) .

٨ — المقدر : وهو مقدر الارزاق ، والواهب والعاطى . يوحى بالحمية وينزع زمام المبادرة من الانسان ، وبمناهضة الاستحقاق والفعل

(٥٣٦) المغنى المحسن لاحوال الخلق ، المواقف ص ٣٢٦ .

(٥٣٧) يطلق التشبيه الاحسان ويثبته الاحسان المادي على الحقيقة . وهو فعل له أول وغاية فى حين أن التنزيه يثبت الاحسان بمعنى العلم ، وهو الاحسان الفكرى المجازى ، ويرفض اطلاق الاحسان ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٢٧ ، والمحسن من الصفات التى لم تذكر فى حديث أسماء الله الحسنى وذكر بدلا منه الجامع

والتدبر والرؤية والتخطيط والقصد (٥٣٨) .

٩ — المقيت : وهو خالق الاقوات الذى يرزق . وهو معنى عَمَلَى وليس معنى نظريا بمعنى الشهادة أو العلم بالغائب والحاضر . والرزق هنا هو القوت أى الخبز ، وما يقيم أود الانسان . هناك اذن صلة بين الله والانسان من خلال الخبز (٥٣٩) . . .

١٠ — الكريم : وهو الجواد القادر على العطاء دون سؤال بل على جزل العطاء . الكرم من علو الرتبة والقدرة فى مقابل المعطى اليه السائل ، واليد العليا خير من اليد السفلى (٥٤٠) .

١١ — الوكيل : وهو الكفيل بالعباد والمتوكل أمرهم . فبعد تأليه الملك تنسب اليه صفة الوكالة . فهو القائم بكل شئ الذى تعهد اليه جميع المهام . ويعزو الانسان هذه الصفة الى الذات المشخص بعد احساسه بالعجز من أن يدبر شؤون نفسه وأخذ زمام أموره بيديه فينسب ذلك الى الذات منتشاً لديه عاطفة التأليه كتعويض عن احساسه بالعجز وكطلب عاطفى للنصر والتأييد ، ثم يعزو الى الذات المشخص ما عجز عن تحقيقه . ليست الوكالة فى الحقيقة صفة بل عملية توكيل يقوم بها الانسان فى شعوره ببناء على وضعه فى العالم كعاجز يحتاج الى تعويض

(٥٣٨) الارشاد ص ١٥٤ ، والمقدر لم يذكر أيضا فى حديث أسماء الله الحسنى مثل المحسن وذكر الجامع بدلا عنهما .

(٥٣٩) المقيت خالق الاقوات . وقيل المقدر ، وقيل الشهيد ، وهو العالم بالغائب والحاضر ، المواقف ص ٣٣٥ ، وقيل خالق الاقوات . وقيل المقدر وبدع كل شئ على قدره ، وقيل القادر ، الارشاد ص ١٥١ .

(٥٤٠) الكريم ذو الجود . وقيل المقندر على الوجود . وقيل العلى الرتبة . ومنه كرائم المواشى . وقيل يغفر الذنوب ، المواقف ص ٣٣٥ ، وقيل المفضل ، وقيل الغفور . وخزائن الاوال تسمى كرائم وكل نفيس كريم . الارشاد ص ١٥١ .

ننسى والى قدرة من صنع الخيال (٥٤١) .

١٢ — الولى : وهو الذى يتولى شؤون العباد ويعنى بأمرهم مثل الوكيل . انها تترك بعض المبادرة للانسان فى حين أن الوكيل يتولى أمر العباد كله . فاذا غاب أساس الانسان من أسفل فانه يعطى له أساس من أعلى . ويتضح من هذه الاسماء اصطدامها مع حرية الافعال . فالوعى النظرى له الاولوية والمبادرة وهو الشعور العلمى دون أن يكون له الاولوية فى العقل وهو الشعور الحر (٥٤٢) .

ثم تبدأ بعد ذلك أسماء مزدوجة أخرى تجعل الشعور فى قطبين متقابلين أو حركتين متضادتين مثل القابض والباسط ، الخافض والرافع ، المعز والمذل ، الضار والنافع ، تجعل الشعور يتوقف عن العطاء المطلق ، ويجد البديل اعترافا بحرية الانسان ودخولا فى علاقة تبادلية معها . وتكون أقرب الى أحوال الصوفية ، تبدأ بالسلب وتنتهى بالإيجاب وذلك مثل :

١٣ + ١٤ — القابض والباسط : تدل القابض على حركة امساك من أجل افساح المجال للحرية الانسانية والاعتماد على النفس . والباسط مكافأة على الجهد وحصول على النتائج . وهما حركتان ، سلب وإيجاب ، يأس وأمل ، ضيق وفرج ينتابان الانسان وهو فى معترك الحياة . وقد اعتبرهما الصوفية حالتين ، القبض والبسط (٥٤٣) .

(٥٤١) الوكيل المتكفل بأمور الخلق . وقيل الموكول اليه ذلك ، المواقف ص ٣٣٥ ، ولا يجيز هشام بن عمرو الفوطى اطلاق الوكيل عليه . كان يمنع الناس أن يقولوا حسبنا الله ونعم الوكيل . غالله ليس وكيلا لاحد ، وكان يفضل التوكل عليه لأن الوكيل يقتضى موكلا ، الفرق ص ٢٥٩ ، الانتصار ص ٥٧ — ٥٨ .

(٥٤٢) الولى الحافظ للولاية ، المواقف ص ٣٣٥ ، أو الناصر ، وقيل متولى أمر الخلائق ، الارشاد ص ١٥٣ .

(٥٤٣) القابض المختص بالسلب ، المواقف ص ٣٣٤ ، من صفات

١٥ + ١٦ الخافض والرافع : حركتان يشيران إلى اتجاهين في الشعور الانساني ، الرفع والخفض ، المثال والواقع ، العقل والحس ، الاعلى والادنى . فالشعور في حركتي جذب ودفع . الواقع امكانية تطور ونكوص ، تقتم وتأخر ، ارتفاع وانخفاض ، نهضة وانهيار ، قيام ومعود . فمع أن الاتجاهين يشيران الى الاعلى والادنى الا أن المعنى المقصود هو الامام والخلف . فالاعلى يمثل التقدم والادنى يمثل التخلف . وهما تجربتان بديهيتان واضحتان(٥٤٤) .

١٧ + ١٨ — المعز والمذل : وهنا تظهر الحركتان المتضادتان على انها حركتا اعزاز واذلال . فالرفع للانسان والخفض للانسان . الرفع عز ، والخفض ذل . وهما تجربتان بديهيتان . الحركتان معنيان ووضعان وقيمتان وليستا مجرد حركتين طبيعيتين(٥٤٥) .

٩ + ٢٠ — الضار والنافع : ليس الرفع والخفض او العز والمذل مجرد معان مجردة او اخلاق تطهيرية باطنية بل هما حركتان ذوات مضمون فعلى مادي يتمثلان في المنفعة والضرر . الرفع منفعة والخفض ضرر . فالنفع والضرر أساس الحركة والتصور معا(٥٤٦) .

٢١ — المانع : وهو المقابل للوهاب والرزاق ولكن بمفرده نظرا لانه

الافعال . والقابض المضيق على من أراد ، الارشاد ص ١٤٩ ، الباسط المختص بالتوسعة ، المواقف ص ٣٣٤ ، من صفات الافعال ، الموسع الارزاق على من أراد ، الارشاد ص ١٤٩ .

(٥٤٤) الخافض من الخفض وهو الحط والوضع ، المواقف ص ٣٣٤ ، من صفات الافعال ، ومعناها ظاهر ، الارشاد ص ١٤٩ ، الرافع المعطى للمنازل ، المواقف ص ٣٣٤ ، من صفات الافعال ومعناها ظاهر ، الارشاد ص ١٤٩ .

(٥٤٥) المعز معطى العزة ، المواقف ص ٣٣٤ ، ظاهر المعنى ، الارشاد ص ١٤٩ ، المذل الموجب لحط المنزلة ، المواقف ص ٣٣٤ ، ظاهر المعنى ، الارشاد ص ١٤٩ .

(٥٤٦) الضار النافع عن الضرر والنفع ، المواقف ص ٣٣٥ .

اقل كرما وعطاء . والمانع افساح للمجال للحرية الانسانية وتحملها للعواقب ، والاحساس بالنقص والحرمان ، وتحد للارادة الانسانية على تجاوز المنع الى العطاء ، والحرمان الى الاشباع (٥٤٧) .

٢٢ — المجيب : وهو العاطى اذا ما دعاه احد فيلجى النداء حين السؤال ولا يرفض طلبا . فالتوجه يولد توجهها مضادا ، والقصد نحو يقابله قصد مقابل (٥٤٨) .

٢٣ — الهادى : وهو الذى يرفق الانسان فى مسعاه ، ويرشده سواء السبيل ، وينهى حيرة الانسان وتردده بين شتى الاحتمالات ، فيرجع بينها عن بصيرة ويقين (٥٤٩) .

٢٤ — النور : وهو الهادى ايضا ولكن على مستوى التشبيه حيث يستعين به الانسان فى مسعاه فى الدنيا ويسترشد به . والنور شرط الرؤية ، وهو الحدس المعرفى واليقين العلى (٥٥٠) .

٢٥ — الحميد : ويدل الاسم على أنه بعد كل هذا الجهد فى الرعاية والعناية فانه يكون واجب الشكر والثناء تجنباً للجحود وانكار المعروف (٥٥١) .

(ج) نظرية القيم (مائة الحكم) : والحكم هذه المرة ليس الحكم المنطقى طبقاً لمنطق البرهان بل هو الحكم القيمى طبقاً لنسق القيم .

(٥٤٧) المانع ان يشاء من المنافع ، المواقف ص ٣٣٥ .

(٥٤٨) المجيب يجيب الادعية ، المواقف ص ٣٣٤ ، اجابة الداعين : راجع الى الكلام القديم ويمكن حمله على الافعال التى تقتضى باسعاف المحتاجين ، الارشاد ص ١٥٢ .

(٥٤٩) الهادى يخلق الهدى ، المواقف ص ٣٤٥ .

(٥٥٠) النور ، المواقف ص ٣٤٥ ، معناه الهادى ، الارشاد ص ١٥٥ .

(٥٥١) الحميد معناه الحمود ، وحقيقة الحمد الثناء ، الارشاد ص ١٥٣ .

غالاحكام لا تكون منطقية فحسب بل تكون ايضا احكام قيمة تقوم على قيم انسانية فردية واجتماعية مثل العدل والقسط ، وتضم ثمانية عشر اسما هي :

١ - العدل : فالعدل قيمة انسانية شاملة عليها تصدر احكام الافعال . فالانسان يعيش في عالم يحكمه قانون العدل ، رسالته محاربة الظلم أينما كان . وتنشأ صفة العدل من الاحساس بالظلم الواقع على الانسان وعجزه عن دفعه او حتى مجرد تلافيه فيعيش العدل الضائع . وكلما اشتد الظلم اشتد عيشه للعدل حتى يتحول الى اهل وأمنية تتشخص وتعلق على مشجب الذات . وكثيرا ما يعرف العدل منفى الجور تنشأ على أن الصفة الايجابية تنشأ من الصفة السالبة . وبطبيعة الحال تنشأ الصفة مطلقة بلا حدود . فالظلم المطبق الذي لا مفر منه يؤدي الى العدل المطلق الذي يسود من الازل والى الابد والذي به الخلاص . والتشبيه يعلق الصفة على مشجب الذات فيتشخص العدل في حين أن التنزيه يجعل من الصفة صفة فعل فقط أي أنه في حاجة الى فعل العدل ولبس الى شخص العادل(٥٥٢) .

٢ - المقسط : والعدل هو القسط الذي يقسم بين الناس بالعدل والقسطاس أي دون الجور والظلم . لذلك العدل اهل ، ينتظر الناس الامام آخر الزمان الذي سيملا الارض عدلا كما ملئت جورا ، فالمقسط لا يحابي ولا يجامل ولا يدارى بل يعمم العدل على الجميع(٥٥٢) .

٣ - الرشيد : والعدل والقسط يقومان على العقل ، ومن ثم العادل والمقسط رشيد أي على وعى بالعدل وفاعل له . ليس العدل مجرد

(٥٥٢) العتل لا يقبح منه ما يفعل ، المواقف ص ٢٣٥ ، العادل وهو الذي يفعل ما له فعله ، الارشاد ص ١٥٠ ، وعند البعض أن الله لم يزل عادلا على الحقيقة ، وعند البعض الآخر أن العدل مجرد صفة فعل . وينفى فريق ثالث أن الله لم يزل غير عادل ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٢٨ .

(٥٥٣) المقسط العادل ، المواقف ص ٢٣٥ ، العادل يقال اقسط اذا عدل وقسط اذا جار ، الارشاد ص ١٥٥ .

قانون صوري بل هو وعى بالعدل يقوم على ضرورة العقل قبل أن يكون بناء للواقع (٥٥٤) .

٤ — الحسيب : وهو الذى يحاسب العباد على أعمالهم طبقا لقانون الاستحقاق بعد أن يخلق ما يكفى للعباد . فالاسم يشير الى ملكة الحكم بمعنيين ، الحكم على حاجات الانسان واشباعها ثم الحكم على أفعاله طبقا للاستحقاق (٥٥٥) .

٥ — الرقيب : وهو المراقب على أفعال العباد والمسجل لها . فلا يضيع عمل أو يذهب هباء دون أثر أو نتيجة . كل فعل يبقى في التاريخ بأثره وحدوثه وفعالته . وكل فعل محفوظ (٥٥٦) .

٦ — الشكور : وهو الذى يشكر عباده على حسن الاعمال واداء الواجبات وتحقيقهم الرسالة . فالله شكور أى أنه شاكراً في صيغة المبالغة عندما تتحقق الرسالة بفعل الانسان . الشكر قصد من الله الى الانسان وليس قصداً من الانسان الى الله كما هو الحال في مقامات الصوفية (٥٥٧) .

(٥٥٤) الرشيد العدل ، وقيل المرشد ، المواقف ص ٣٥ ، قيل المرشد ، وقيل العالم ، وقيل المتعالى عن الذنوب وسبب النقص ، الارشاد ص ١٥٥ ، ويذكر المتكلمون أيضاً اسم الجامع أى الذى يجمع الخصوم يوم القضاء ولكنه غير مذكور في حديث أسماء الله الحسنى ، المواقف ص ٣٣٥ .

(٥٥٥) الحسيب الكافي يخلق ما يكفى للعباد ، وقيل المحاسب باختياره المكلفين ما فعلوا ، المواقف ص ٣٣٤ ، وقيل الكافي ، وقيل محاسب الخلق ، ويرجع الاسم الى القول ، الارشاد ص ١٥١ .

(٥٥٦) الرقيب كالحفيظ ، المواقف ص ٣٣٤ ، العليم الذى لا يغرب عنه شيء ، الارشاد ص ١٥١ .

(٥٥٧) الشكور المجازى على الشكر . وقيل مثيب على القليل الكثير ، وقيل المثني على من أطاعه ، المواقف ص ٣٣٤ ، المجازى عباده على شكرهم اياه فيكون الاسم من معنى الازدواج ، وقيل الشكور معطى الكثير على العبد القليل ، وقيل الشكور المثني على العباد المصطفين ، وهو اسم راجع الى القول ، الارشاد ص ١٥٠ — ١٥١ .

٧ — الودود : وهو المقرب لعباده المتعاطف معهم الملائف لهم وليس القاضى المنتقم المحايـد الجامـد . فالترام الانسان بالمبدأ يأتى طواعية واختيارا ، عن ارادة وقصد ، وبالتسالى يكون بينه وبين نفسه ونام ورضى (٥٥٨) .

٨ — اللطيف : وهو كالودود الحريص على مصالح العباد وانذى هو اقرب الى المغفرة والعفو من العقاب والانتقام . وهو ليس اسما من أسماء العقل النظرى بمعنى عليم . واللفظ حسن المعاملة وكرم المقصد تعبيرا عن الذات العلية والصفات السنية . يدل اللفظ على الانسان بعد أن عجز عن الحصول على ما يريد بفعله الخاص وجهده الذاتى . يدير وجهه بعيدا عن الواقع ويتجه الى أعلى طالبا العون من اللطف وحسن الجوار . اللطف لطف بالعباد أى أن الصفة ليست موضوعية مستقلة مغلقة بل صفة ذاتية مفتوحة تتجه نحو الآخرين مما يدل على أنها نشأت لتحديد علاقة عطاء بن طرفين . يدل اللفظ على الرغبة فى الرحمة لتعويض عالم القسوة . ونظرا لعجز الانسان عن مقاومة القسوة بالقسوة ، والعنف بالعنف ، فانه يعوض عجزه فى الصفة المضادة وهو اللطيف تعبيرا عن العجز والتخاذل (٥٥٩) .

٩ + ١٠ — الرحمن والرحيم : الاول اسم ذات والثانى اسم فعل

(٥٥٨) الودود الودود ، وقيل الواد أى يود ثنائه على المطيع وثوابه له ، الموافق ص ٣٣٤ ، وقيل الواد وتفسيره المحب لاوليائه ، الارشاد ص ١٥٢ .

(٥٥٩) اللطيف خلق اللطف ، وقيل العالم بالخفيات ، الموافق ص ٣٣٤ ، وقيل اللطف كالجميل معناه المجمل ، فهو اذن من صفات الافعال ، وقيل العليم بخفيات الامور ، الارشاد ص ١٥٠ ، يجوز البعض اطلاق صفة اللطف دون تقييد الا أن البعض الآخر يقيد استعمالها داخل النصوص الدينية فحسب لا خارجها . ولا بد من تقييد اللطف على أنه لطف بالعباد ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٨ — ٢٤٩ ، ص ٢٢٦ — ٢٣٧ .

الاول ماهية مستقلة ، والثانى ماهية قصدية لها متعلق (٥٦٠) . ليست الصفة مغلفة على نفسها بل متجهة نحو العالم ومتعلقة بفعل . وكلاهما يعبران عن الجانب الوجدانى الذى على أساسه يقوم العفو والمغفرة ، التعاطف بين الذوات . تدل صفة الرحمة على عاطفة انسانية وهى أن الوجود الانسانى قيمة فى ذاته وأن الحب قد يسبق العدل وأن الانسان عطاء أكثر منه أخذاً ، وأنه لا يقاس بفعل واحد فى لحظة واحدة وزمان واحد ومكان واحد وموقف واحد . الانسان ماهيته وجوده أى مجموع أفعاله . الانسان جوهره ومصيره . تدل الرحمة على أن أفعال الانسان خطأ وصواب ، وأن التعلم من المحاولة والخطأ . كما تدل على البداية من جديد ، والجدة المستمرة ونقاء الشعور كما هو واضح فى فعل التوبة المقابل لفعل الرحمة . وتدل على الصلة بالآخرين ، وأن شعور الانسان والآخر ، هو شعور واحد ، شعور الأمة . وتنشأ صفة الرحمة اذا اشتد اليأس الانسانى وفقد الانسان الامل ليس فقط فى احتمال العدل على الارض ، وأصبح حتى تشخيص العدل وعيشه عزاء لا يكفى . فاذا ما وقع اليأس من العدل ومن كل حل تنشأ صفة الرحمة . واذا أوحى اللطف بالعطاء بناء على حق الود واذا أوحى الاحسان بالعطاء بناء على حق الانبسان كانبسان فان الرحمة تفضل مطلق من طرف على آخر ، ونفى الانسان لوجوده الخاص ومحوه فى سبيل رحمة الطرف الآخر . يتمنى العبد من سيد الرحمة ، ويرجو الفلاح من صاحب الارض الرحمة . الرحمة طلب الضعيف من القوى ، ورجاء العاجز من صاحب الامر . الرحمة كمطلب تعويض نفس عن فقدان الرحمة كواقع (٥٦١) . ولكن

(٥٦٠) الرحمن الرحيم أى يريد الانعام على الخلق فمرجعهما الى صفة الإرادة ، الماقتف ص ٣٣٤ ، وهما اسمان مأخوذان من الرحمة ، ومعناها واحد عند المحققين كالنداء والنديم ، وأن كان الرحمن يختص على الله ولا يوصف به غيره . ثم الرحمة معروفة عند المحققين الى ارادة البارى انعاما على عبده فيكون الاسمان من صفات الذات ، وحمل بعض العلماء الرحمة على نفس الانعام فيعود الرحمن الرحيم الى صفات الافعال ، الارشاد ص ١٤٥ .

(٥٦١) لذلك كان السؤال دائماً فى كل صفة فى صيغتين ، مرة ثابتة ، هل لم يزل رحباً ؟ ومرة ثانية نافية ، هل لم يزل غير رحيم ؟

الرحمة مهما طالب الانسان بها ومارستها الجماعة فانها لن تغفر شيئا وإن تؤدي الا الى الخذلان . ولا يتغير شيء في الواقع لا عينا بعين ، ولا سنا بسن أى المقاومة الفعلية لمظاهر الشقاء والؤس . والتشبيه تشخيص للرحمة وجعلها صفة ذات ، والتنزيه اقتصار على جعل الرحمة صفة فعل ، فال المطلوب فعل الرحمة لا شخص الرحمة (٥٦٢) .

١١ — الغفار : وهو نتيجة للرحيم وتحقق له . والمغفرة نتيجة للرحمة وتحققا لها . فالرحمة صانقة قولاً وعملاً في المغفرة . وكل قيمة نظرية لها تحققاتها العملية في انفعالها (٥٦٣) .

١٢ — الغفور : وهو مثل الغفار ولكن في صيغة مبالغة زيادة في التأكيد مما يدل على ارتباط الاسماء بعواطف التأليه القائمة على انفعالات التعظيم والاحلال (٥٦٤) .

١٣ — العفو : وهو نتيجة للغفور ، فالفافر للذنوب يعفو عنه . ويشير الاسم الى تعين ثالث والى صدق عمل بالاضافة الى الصدق النظري (٥٦٥) .

١٤ — الرؤوف : وهو الكريم ذو العفو والمغفرة ، والاقرب الى العفو منه الى العقاب ، والى المغفرة منه الى الانتقام ، والى التخفيف منه الى التشديد ، فالوجود الانساني قيمة في ذاته (٥٦٦) .

(٥٦٢) الرحمة في التشبيه صفة ذات ، وفي التنزيه صفة فعل : مقالات ج ٢ ، ص ٢٣٠ .

(٥٦٣) الغفار المريد لازالة العقوبة عن مستحقها ، المواقف ص ٣٣٤ ، معناه الستار ، والغفر في اللغة الستر ، ومنه سمي المغفر مغفراً ثم يمكن حمل الستر على ترك العقاب ، ويمكن حمله على الانعام الذي يدرأ عن العبد ما يفضحه في العاجل والآجل ، الارشاد ص ١٤٨ .

(٥٦٤) الغفور كالغفار ، المواقف ص ٣٣٥ .

(٥٦٥) العفو عن العاصي ، المواقف ص ٣٤٦ .

(٥٦٦) الرؤوف المريد التخفيف ، المواقف ص ٣٣٦ .

١٥ — الحليم : هو الرؤوف الاقرب الى تأجيل العقاب منه الى استعجاله ، والبطؤ في تنفيذه منه الى السرعة تأكيداً على الرأفة والود واللفظ . وتنشأ صفة الحلم من سيادة السفة في الواقع وضيق الانسان به وعدم قدرته على تغييره . ثم تنقلب الصفة السائدة في الواقع الى الصفة المضادة ويتحول السفة الى حلم . ولما كان الانسان عاجزاً عن تحقيق الحلم فانه يدخل ضمن عواطف التأليه ، ويتشخص في الذات المعظم او يصبح مجرد فعل لها . يتمنى المدين طول اناة من الدائن ، ويتمنى الكسول طول اناة من صاحب الامر . وقد تتحول اناة الى صبر ورضا وقناعة فيرضى الانسان بالامر الواقع ، ويصبر على حاله ، ويقنع بما لديه ، ويؤمن بالقدر ، ويستسلم للقضاء . وكلما تواتت الصفات قلت انصافات ايجابية ، فالحلم والصبر والناة والرضى والقناعة صفات تخص الايجاب والسلب معا في حين ان القدرة والعلم صفات ايجابية خالصة لا يتناهاها السلب . وقد يكون الحلم صفة سلبية لانه منافي للثورة او الغضب الذي يعبر عن مصلحة الجماعة حين يبلغ الحلم الذروة (٥٦٧) .

١٦ — الصبور : وهو تحول الحلم درجة أخرى حتى يترك المجال لفعل الانسان وقدراته على التغيير دون تسرع او اسراع او عجلة حتى ينجح الفعل ويتحقق دون أن يكون مجرد حادث عارض لا يبقى الا في الذهن ولا يفعل الا في الخيال كجزء من التاريخ دون أن يغير مجراه بانفعل (٥٦٨) .

١٧ — الثواب : ونهاية الحلم والصبر قد تكون التوبة نتيجة للمغفرة

(٥٦٧) الحليم لا يعجل بالعقاب ، المواقف ص ٣٣٥ ، معناه ان الذي لا تستغفره زلات العصاة ولا تحمله على استعجال عقوبتهم قبل آجالهم . ويرجع معنى الاسم الى التنزيه والتعالى عن الاتصاف بالعجلة ، وقيل الحليم العفو . ومعناه ينقسم اما الى الانعام واما الى ترك الانتقام . والوجهان قريبان ، الارشاد ص ١٥٠ ، وعند البعض الحلم صفة ذات ، وعند البعض الآخر صفة فعل ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٢٨ — ٢٢٩ .

(٥٦٨) الصبور الحليم ، ص ٣٣٦ ، الارشاد ص ١٥٥ .

والعفو وبلتالى يبدأ الإنسان حياته من جديد . وبينما نملكه من جديد وقد صار أكثر خبرة ونضجا (٥٦٩) .

١٨ - المنتقم : فإذا لم يبدأ الإنسان من جديد وأحمر على الفشل السئ جاء العقاب من جنس فعله ، وصار الفشل ثمنونا ، والاحباط واقعا (٥٧٠) .

معرفة الاسماء عند القدماء واجبة لان عدم معرفتها جهل . فالاسماء تعطى مجموع القيم النظرية من أجل تطبيقها عمليا في حياة الإنسان فردا وجماعة . وهذا هو معنى جحد الاسماء أو الالحاد من الاسماء الى التفكير لنسق القيم أو قلب سلمها . ولا تتأتى معرفة الاسماء الا بمعرفة النفس لانها تعبير عما يبغيه الإنسان ، عن حلمه ومستقبله ، عن صورته الكاملة لنفسه وعالمه الطوباوى (٥٧١) . واليوم تذكر الاسماء في ختام الصلاة

(٥٦٩) الثواب يرجع بفضلله على عبادته اذا تابوا اليه ، المواقف ص ٣٣٦ ، الذى يرجع انعماله على من حل عقد اصراره من المذنبين ورجع الى التزام الطاعة ، والتوبة والرجوع ، الارشاد ص ١٥٥ .
(٥٧٠) المنتقم المعاقب لمن عصاه ، المواقف ص ٣٣٦ .

(٥٧١) باب من جحد شيئا من الاسماء والصفات . عدم الايمان بجحد شيء من الاسماء والصفات ، الكتاب ص ١٣٠ - ١٣٢ ، أكثر الناس يظنون بالله ظن السوء فيها يختص بهم ، فيما يفعله بغيرهم ولا يسلم من ذلك الا من عرف الله أسماه وصفاته وموجب حكمته . لا يسلم من ذلك الا من عرف الصفات وعرف نفسه ، الكتاب ص ١٥٧ ، وتقول المعلوماتية (العجاردة الخوارج) ان من لم يعلم الله بجميع اسمائه فهو جاهل به في حين ان المجهولية ترى أن من علم الله ببعض اسمائه فقد علم به ولم يجهله ، مقالات ج ١ ، ص ١٦٦ ، ويتضح الشمول عند القدماء في ضم الاسماء الى مباحث المعرفة والوجود والقيم . كما أن الاسماء شاملة لشتى نواحي المعرفة الانسانية فمرة تستعمل لغة الرياضات في الواحد والاحد والاول والآخر والمقدم والمؤخر والمبدئ والمعيد ، ومرة لغة الطبيعة في الصمد ، ومرة لغة ما بعد الطبيعة في العالى والمتعالى والماجد والجليل والعظيم ، ومرة لغة الفن في الجميل

=

تمتمة بالشفاه وتغنى في الموالد والمآتم ولدفع الإحزان . ففقدت وظلّبتها في الشعور كعقل نظرى وكعقل عملى وكلّمة حكم وكنت في الاوراد والاذكار نجارة وشفاء وزينة على الجتران(٥٧٢) .

وقد ورد لفظ « الله » ومشتقاته مثل « اله » ، « اللهم » في أصل الوحي . وهو أكثر الالفاظ ورودا(٥٧٣) . ويعنى في كل صيغة الصفات والافعال . ولما كانت الصفات مثل الاسماء في الاصل أفعالا ومشتقة من أفعال فالعالم من يعلم ، والرازق من يرزق كان الاصل هو الفعل . ويدل لفظ « اللهم » وهو أقل الالفاظ ورودا على صفتى المالك وانفاطر

=
والمبدع ، ومرة لغة الاجتماع في الجامع والعدل والمقسط ، ومرة لغة القانون في الحسيب والرشيد والشاهد ، ومرة لغة المعرفة في السميع والبصير والعليم والخبير ، ومرة لغة الوجود في الصمد والباقي ، ومرة لغة القيم في السلام ... الخ .

(٥٧٢) عند أهل السنة ، من أحصاها دخل الجنة . ولم يرد بأحصائها ذكر عديدها والعبادة بها فان الكافر قد يذكرها حاكيا ولا يكون من أهل الجنة . انما أراد بأحصائها العلم بها واعتقاد معانيها ، الفرق ص ١٥٩ ، ص ٣٣٧ — ٣٣٨ ، وليست الفائدة في حصر أسمائه الحسنى بتسعة تسعين النوع من الزيادة عليها لورود الشرع بأسماء له سواها وانما فائدته أن معانى جميع أسمائه محصورة في معانى هذه التسعة وتسعين ، الاصول ص ١٢٠ — ١٢١ ، فهذه هى الاسماء نسال الله ببركتها أن يفتح علينا أبواب الخير ويغفر لنا أنه هو الغفور الرحيم ، المواقف ص ٣٣٦ ، ولم يرد به من أحصاها لفظا اذ قد يحصيها المشرك والمنافق وليس من أهل الجنة ، وانما أراد من أحصاها من علمها واعتقدها من قولهم فلان ذو حصة اذا كان ذا معرفة بالامور ، الاصول ص ١٢٠ — ١٢١ .

(٥٧٣) لم نشأ تحليل أصل كل اسم في القرآن ولكننا نورد هنا تحليلا شاملا للاسم الاول « الله » الجامع لباقي الاسماء . فالاسم الاول ، اسم الجلالة ورد في القرآن في ثلاث صيغ « اله » (١٤٧ مرة) ، « الله » مرة مرفوعا (٩٨٠ مرة) ، ومرة منصوبا (٥٩٢ مرة) ، ومرة مجرورا (١٢٥ مرة) ، أى أنها أكثر الاستعمالات (٢٦٩٧ مرة) ، وأخيرا « اللهم » (٥ مرات) . وبالتالي يكون اللفظ في صيغه الثلاث أكثر الالفاظ ورودا في القرآن (٢٨٤٩ مرة) .

وعلى فعلى الإنزال والامطار لحياة الناس وعلى ما يقابل ذلك من حمد وشكر (١٥٧٤) . أما لفظ « اله » فانه نكرة يعنى أى اله ناتج عن فعل التالیه وليس « الله » جوهر التالیه الثابت او الذات . لذلك كان فى أكثر استعمالاته فى حال النصب ، مفعولا به مما يشير الى انه من صنع الانسان ومن خلقه من أفعال مثل جعل ، اتخذ ، دعا ، بغى ، نظر . أراد ، رغب ، راح ، أفك ، فعل ، ذرى (ترك (١٥٧٥) ... الخ . ولما كان لفظ « اله » يدل على فعل التالیه فانه يرد مضافا الى ضمائر المتكلم والمخاطب والغائب والمفرد والجمع مما يدل على أن التالیه موجود عند الأنا والآخر والثالث الغائب ، كما انه يوجد بفعل الفرد والجماعة وبفعل الفرد اقل من فعل الجماعة ، وبفعل الجماعة أكثر من فعل الفرد (١٥٧٦) .

(٥٧٤) ذكر لفظ « اللهم » (٥ مرات) فى هذه المعانى الخمسة . صفات مالك فى « اللهم مالك الملك » (٣ : ٢٦) فاطر فى « قل اللهم فاطر السموات والأرض وعالم الغيب والشهادة » (٣٩ : ٤٦) ، وعلان : الإنزال فى « قال عيسى بن مريم اللهم أنزل علينا مائدة من السماء » (٥ : ١٤) ، والامطار فى « واذ قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق من عندى فأمطر علينا حجارة » (٨ : ٣٢) ، أما فعل الشكر من الانسان ففى « دعواهم فيها سبحانه اللهم وتحيتهم فيها سلام » (١٠ : ١٠) .

(٥٧٥) يظهر لفظ « اله » فى القرآن منصوبا (٩٣ مرة) ، ومجرورا (٣٠ مرة) ومرفوعا (٣٤ مرة) مما يدل على انه نتيجة فعل وان الفعل واقع عليه أى انه مفعول به أكثر منه فاعلا . وهو أيضا مجرور بالفعل أو بحروف أكثر منه فاعلا ، وبالتالي فهو من خلق الذات . وأكثر الافعال ورودا أفعال مثل اتخذ (١٤ مرة) أو جعل (٨ مرات) أو دعا (٦ مرات) مما يدل على صفة الإرادة الإنسانية والابداع .

(٥٧٦) يضاف لفظ « اله » الى الضمائر (٣١ مرة) ويبقى غير مضاف (١١٦ مرة) أى أنه بالرغم من أن « اله » من خلق الانسان ويضاف الى ضمائر الملكية الا أنه يظل بعض التشخيص مستقبلا عن الاضافة . ويضاف الى المتكلم المفرد (مرتين) والجمع (٨ مرات) ، والى المخاطب المفرد (٣ مرات) والسميع (١٤ مرة) ، والى الغائب المفرد (مرتين) والجمع (مرتين) ، مما يدل على أن التالیه فى المخاطب (١٧ مرة) ، وفى المتكلم (١٠ مرات) وفى الغائب (٤ مرات) أى أن التالیه من فعل الجدل الاجتماعى بين الأنا والآخر فى الخطاب ثم بعده من فعل التالیه الخاص واقله من فعل الغائب . ويكون من فعل ضمائر الجمع (٢٤ مرة) أكثر من فعل ضمائر المفرد (٧ مرات) أى أن التالیه

كما أنه يذكر مفردا « اله » وجمعا « آلهة » . والمثنى جمع مما يدل على تعدد التأثية بعد التشخيص (٥٧٧) . وتعنى معظم الاستعمالات أولا صيغا النفى والاثبات فى « لا اله الا الله » أو « لا اله الا هو » أو « من ال غير الله » أو « ما كان معه من اله » أو « ما من اله » أو « انى اله » . الخ انبثا للوحدانية ورفضاً للتعدد ، وهو الاستعمال الغالب . ثم تأتى باقى الاضافات مثل « فى السماء اله » ، « فى الارض اله » للدلالة على الشمول او أنه « اله موسى » أى الذى يرسل الانبياء أو « اله الناس » الذى يخاطب البشر وليس اله الاساطير والديانات القديمة (٥٧٨) .

أما « الله » فقد ورد فى أصل الوحي فاعلا ذا أفعال ، ومفعولا موضوعا لأفعال ، ومضافا اليه ، مضافا الى أشياء . والغالب هو الاضافة أى العلاقة بالاشياء وعلاقة الاشياء بالله . واقلها المفعول وكان قدرة الانسان على أفعال التأليه أقل من أفعال التأليه بعد التشخيص فى الذات المؤله (٥٧٩) . وفى استعمالات الله كفاعل تظهر الافعل أكثر من

فعل جماعى أكثر منه فعل فردى وذلك طبقا للجدول الآتى :

	مفرد	جمع	
بتكلم	٢	٨	١٠ =
مخاطب	٣	١٤	١٧ =
غائب	٢	٢	٤ =
	٧	٢٤	٣١ =

(٥٧٧) يذكر لفظ اله مفردا (١١١ مرة) ، وجمعا (٣٦ مرة) منها مرتان اثنتان مثنى .

(٥٧٨) يذكر لفظ اله اسما دون اضافة الى أفعال (٩٠ مرة) ، ومضافا الى أفعال (٥٧ مرة) . وأكثر معانى الاسماء اثباتا للوحدانية (٨٤ مرة) فى مقابل اله موسى (٣ مرات) وآله الارض ، وآله السماء وآله الناس (كل منها مرة) .

(٥٧٩) ذكر الله مرفوعا ٩٨٠ مرة ، ومنصوبا ٥٩٢ مرة ، ومجرورا

الاسماء أى الصفات فى حين أنه فى استعمالات الله كفعول تظهر الاسماء والصفات أكثر من الافعال . أما فى استعمالات الاضافة فلا تظهر الافعال ولا الاسماء (٥٨٠) . وفى الافعال يظهر الاثبات والنفى وكأن نفى الفعل أى الرفض هو فعل . كما يظهر النفى أيضا فى الاسماء وكأن نفى الضد اثبات للاسم المضاد الآخر . ولكن النفى فى الافعال أكثر منه فى الاسماء وذلك لان النفى فعل من أفعال الشعور فى حين أن نفى الاسم حكم من أحكام التصور (٥٨١) . وقد تتوالى الاسماء مثل « غفور رحيم » ، « سميع عليم » كما تتوالى أفعالها « يفعل ما يريد » مرتين أو ثلاثا أو أربعاً . تأكيداً على الاسماء والافعال وإبرازاً لها . وقد تكون أفعال الاسماء فى صيغة تفضيل مثل « أعلم » للمقارنة بين علم الله المطلق وعلم الإنسان النسبى . وقد تكون بعض الاسماء خارج الصفات والاسماء الحسنى مجرد أسماء فعل مثل « مخرج » ، « متوفى » ، « رافع » ، مما يدل على أن الافعال لا نهاية لها من حيث الاشتقاق . وقد تكون فى صيغة التعجب مثل « كيف يهذى الله قوماً » أو فى صيغة التساؤل مثل « ومن يغفر الذنوب إلا الله . » أو فى صيغة التعليل « وليعلم الله الذين آمنوا » أو فى صيغة التوكيد « وليحص الله » . ويكون الفعل فى الأزمنة الثلاثة الماضى والحاضر

=

١١٢٥ مرة . والرفع بسبب الفاعل أكثر منه بسبب المبتدأ أو الخبر أو اسم كان . وقد يكون المبتدأ فاعلاً مقديماً مثل « والله يختص برحمته » ، ومن ثم يكون « الله » فاعلاً أكثر منه مبتدأ . ويقل استعمال الله اسماً لكان أو خبراً لان الله أول لا آخر ، فى كل الزمان وليس فى الماضى وحده . وقد استعمل الله فاعلاً حوالى ٥٥٠ مرة ومبتدأ ٢٠٣ مرات ، وفاعلاً مقدم أو مبتدأ ١٤٠ مرة ، واسماً لكان ٥٢ مرة وخبراً ٣٣ مرة وخبراً لان ٤ مرات .

(٥٨٠) فى استعمال الله كفاعل تظهر الافعال منها حوالى ٨٠٠ مرة والباقى أسماء . وفى استعمال الله كفعول تظهر الافعال ٣٨٥ مرة والباقى أسماء . أما فى المجرور فلا تظهر الافعال أو الاسماء لانه اضافة .

(٥٨١) فى استعمال الله كفاعل لافعال تظهر أفعال النفى حوالى ٤٠ مرة . وفى استعمال الله منصوباً تظهر أفعال النفى حوالى ٥ مرات والباقى أفعال اثبات .

والمستقبل مما يدل على شموله واحاطته . وتتشابه افعال الانسان مع افعال الله والخلاف يكون في القدرة أو في الهدف وحدهما مثل « ومكروا ومكر الله » أو « تعلموهن مما علمكم الله » أو « رضى الله عنهم ورضوا عنه » أو « الا تنصروه فقد نصره الله » أو « وأحسن كما أحسن الله اليك » مما يدل على أن الافعال واحدة سواء نسبت إلى الانسان أم إلى الله . وكانت أكثر الاسماء كصفات هي عليم ثم غفور ، ثم رحيم ثم حكيم (٥٨٢) . أما الافعال فأكثرها ورودا شاء وهدى وأتى وانزل مما يدل على الإرادة المطلقة والرحمة المطلقة وانزال الوحي كأنهم افعال لله (٥٨٣) . والافعال بها نفى وإثبات ويقلب على بعض الافعال النفي

(٥٨٢) تذكر عليم حوالى ١٠٥ مرات ، غفور حوالى ٦٠ مرة ، رحيم حوالى ٥٥ مرة ، حكيم حوالى ٥٠ مرة ، عزيز (٣٥) ، خير (٣٠) ، تغير (٢٧) ، سميع (٢٧) ، بصير (٢٦) ، غنى (١٦) ، حميد (١١) ، شديد العقاب (١١) ، واسع (١٠) ، حلیم (٨) ، شهيد (٨) ، قوى (٨) ، ثواب (٦) ، ثم باقى الصفات أقل من ذلك مثل محيط ، مخرج ، ذو الفضل ، رؤوف ، ولى ، حى ، قيوم ، غالب ، مستعان ، خالق ، مولى ، مقيت ، وكيل ، مهلك ، معذب ، حسيب ، مصدر ، بارىء ، عالم ، علام ، ملك ، كاف ، قهار ، واحد ، مبتلى ، رقيب ، قادر ، نصير ، برىء ، مخزى ، ثواب ، لطيف ، رزاق ، حق ، هادى ... الخ .

(٥٨٣) ذكر فعل شاء حوالى (٦٥ مرة) ، وهدى (٦٥ مرة) ، وعلم (٥٥ مرة) ، وأتى (٤٠ مرة) ، وأنزل (٣٦ مرة) ثم بعدها افعال خلق (٣٥) ، جعل (٣٣) ، أحيى نفيا أو اثباتا (٣٠) ، أضل (٢٥) ، غفر (٢٢) ، أزال (٢٠) ، رزق (١٦) ، بعث (١٥) ، ضرب (١٥) ، حكم (١٣) ، نصر (١١) ، وعد (١٠) والباقى أقل من ذلك مثل اتخذ ، أطلع ، أطفأ ، أناب ، يرى ، انعم ، أيد ، أخذ ، ابتلى ، أبى ، أخذ ، أركس ، أفتى ، أيسد ، امتحن ، اجتنب ، أبطل ، أسرع ، أذن ، اصطفى ، أسقى ، أحصى ، أخذ ، أضر ، أمر ، بين ، بعث ، بسط ، تاب ، تبارك ، تعالى ، ثبت ، جزى ، جنى ، أحل ، حاسب ، حرم ، حفظ ، محق ، أحبط ، أخرج ، أحسن ، أحاط ... الخ . ويمكن تصنيفها مثل الاسماء بين العقل النظرى مثل رأى ، سمع ، أطلع ... الخ ، والعقل العملى رزق ، وهب ... الخ ، وملكة الحكم مثل أثاب . النظرى مثل العملى رزق ، وهب ... الخ ، وملكة الحكم مثل أثاب ، غفر ، تاب . الخ .

مثل لا يحب ولا يخلف ولا يظلم . فحب الله مشروط بأفعال الطاعة من العباد وليس مطلقا كما هو الحال عند الصوفية ، ووعده قائم لا ينخرق طبقا لقانون الاستحقاق ، والعدل هو عدم الظلم (٥٨٤) . أما بالنسبة لاستعمال الله مفعولا لأفعال فأنها تدل على أن الله ليس فقط فاعلا لأفعاله بل هو موضوع لأفعال الشعور . وأكثر الأفعال التي تأخذ الله موضوعا لها هو فعل التقوى في صيغة الامر « اتقوا » ثم فعل العبادة في المضارع « تعبدون » كتقرير واقع ثم فعل الطاعة في صيغة الامر « أطيعوا » (٥٨٥) . أما استعمال الله مجرورا فإنه يشير الى الاضافة ، اضافته الى أشياء وفي مقدمتها سبيل ثم آيات ، أى أن الله طريق للفعل وآية للاستدلال (٥٨٦) . وقد يذكر الله مجرورا بحروف الجر تشير الى

(٥٨٤) يغلب على أفعال أحب النفى لا يحب ، وظلم النفى أيضا لا يظلم ، وخلف لا يخلف ، وقد يتساوى الامر كما هو الحال في هدى ، لا يهدى

(٥٨٥) اتقوا (٨٠ مرة) ، تعبدون (٣٦) ، أطيعوا (٢٣) ، اذكروا (١٣) ، استغفروا (٩) . كما يكون الله موضوعا مع أفعال أخرى مثل : أتى ، أراد ، ابتغى ، بايع ، أسلم ، توكل ، تولى ، أحب ، حارب ، حاد ، حسب ، خاف ، خان ، أخلف ، خادغ ، خشي ، دعا ، رجا ، سأل ، سجد ، سبى ، شاق ، سب ، شهد ، صدق ، قدر ، تكبر ، كتم ، كذب ، كسر ، نسي ، نصر ، نبأ ، وجد . ومنها أفعال نفى : لا تجعل ، لا تخونوا ، لن تعجز ... الخ .

(٥٨٦) ذكر سبيل الله ٦٩ مرة ، آيات (٤٢) ، اذن ، نعمة ، رسول (١٨) ، فضل ، وعد (١٦) ، أمر (١٣) ، حدود (١٢) ، اسم (١١) ، ذكر (١٠) ، كتاب ، سبحانه (٩) ، عهد ، سنة (٨) ، لعنة ، عذاب ، عباد (٧) ، وجه ، هدى (٥) ، شعائر ، نصر ، أرض (٤) ، خشية ، كلام ، مساجد ، أنصتار ، دين ، رضوان ، خلق ، حزب ، لقاء ، كلمات ، ناقة (٣) ، مرضاة ، دفع ، حكم ، خزائن ، آلاء ، مكر ، عدد ، معجزى ، ابن ، نور ، أولياء ، معاذ ، روح ، أيام ، عبد ، أهل ، أعداء ، داعى (٢) ، رزق ، أنبياء ، صيغة ، حب ، ملاقوا ، مرضاة ، يدى ، جبل ، أبناء ، شهادة ، رسل ، زينة ، علم ، بغية ، كلمة ، بأس ، أنعم ، حرمت ، غضب ، مال ، صنع ، ثواب ، فطرة ، رسالات ، جنب ، مقت ، صراط ، نار (مرة واحدة) .

ان الله يدخل في علاقة حركية مع الافراد والجماعات . ويأتى في مقدمتها اللام لله ، ثم بالله ، ثم من الله ، ثم على الله ، ثم عند الله ، ثم الى الله ، ثم دون الله ، ثم غير الله ، ثم مع الله ، ثم فى الله ، ثم بعد الله . فאלله حركة فى كل الاتجاهات . كما يظهر الله مجرورا بعد حرفى القسم تالله ثم والله (٥٨٧) . فאלله األى ما لدى الانسان واعز ما لديه .

رابعاً : الهيات ام انسانيات ؟

١ — مقدمة : الحقيقة والمجاز :

هل الصفات الهية ام انسانية ؟ وهل نظرية الذات والصفات والافعال كلها نظرية فى الله ام نظرية فى الانسان ؟ وبتعبير معاصر ، هل الالهيات انسانيات مقلوبه ؟ (٥٨٨) لقد وضع القدماء السؤال صراحة : هل الصفات فى الله على الحقيقة وفى الانسان على المجاز ام فى الله على المجاز وفى الانسان على الحقيقة ؟

والواقع ان هناك أربعة احتمالات . الاول ان الصفات فى الانسان

(٥٨٧) ذكر الله مجرورا بحرف الجر دون أن يكون مضافا اليه كالآتى لله (١٤٥) ، بالله (١٣٨) ، من الله (٨٩) ، على الله (٨٢) ، عند الله (٦٤) ، الى الله (٤٧) ، دون الله (٤٢) ، غير الله (١٧) ، مع الله (١٦) ، فى الله (١١) ، بعد الله (٢) بين الله (مرة واحدة) . أما فى حروف القسم فقد ذكر تالله (١٠) والله (مرة واحدة) . (هذا الاحصاء تقريبي صرف ، ثم بالعد العيني دون آلات حسابية ويكفى منه ان تظهر الدلالة العامة بصرف النظر عن دقة العد . ونرجى الاحصاء الحقيقى للقسم الثالث من التراث والتجديد « نظرية التفسير » للجزء الثالث منه عن « المنهاج ») .

(٥٨٨) المواقف ص ٢٦٩ ، هذه العبارة لا شأن لها بما هو معروف عنها فى التراث الغربى فى الفلسفة الاوروبية المعاصرة فى القرن التاسع عشر عند فيورباخ بل هو تعبير عن مسألة وضعها القدماء . انظر بحثنا « الاغتراب الدينى عند فيورباخ » ، عالم الفكر ، ابريل ١٩٧٩ وايضا مقالنا :

على الحقيقة وفي الله على الحقيقة . وهو مستحيل لانه لا يمكن ادراك الله في الحقيقة ولا يمكن تصويره الا بقياس الغائب على الشاهد . ولا يمكن ان تكون الصفات في الله وفي الانسان معا لانها تقوم كلها على قياس الغائب على الشاهد ، والله هو الغائب والانسان هو الشاهد . وهو اكثر تواضعا واقرب الى الواقع . فالانسان لا يعرف الا نفسه ولا يقيس الآخر الا على ذاته ، طبقا لقياس المجهول على المعلوم (٥٨٩) . والثاني ان تكون الصفات في الله على الحقيقة وفي الانسان على المجاز ، وهو ما يناقض ايضا قياس الغائب على الشاهد . وهو ادعاء لانه لا يوجد موضوع واقعي توجد فيه الاشياء على الحقيقة ويمكن معرفة اسمائه ، فكل الذي يوجد هو الانسان . فالانسان لا يعرف الا ذاته بتجاربه الباطنة ، حقيقة لا وهما (٥٩٠) . والثالث ان تكون الصفات في الله على المجاز وفي الانسان على المجاز ، وهو ما يناقض معرفة الانسان لنفسه حقيقة

(٥٨٩) قال اكثر اهل الكلام ان الباري عالم قادر حي سميع بصير في الحقيقة والانسان ايضا يسمى بهذه الاسماء في الحقيقة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤١ .

(٥٩٠) عند بعض المعتزلة الصفات في الله على الحقيقة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٠ — ٢٤١ ، ويعزى الى الناشئ قوله انها في الله على الحقيقة وفي الانسان على المجاز . فالباري عالم قادر حي سميع بصير قديم عزيز عظيم جليل فاعل في الحقيقة والانسان شيء موجود في المجاز . والنبي صادق في الحقيقة فاعل في المجاز . الاسماء وقعت على الله . وهي فيه بالحقيقة وفي الانسان بالمجاز ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٠ — ٢٤١ ، وكان لا يستدل بالافعال الحكيمة على ان الباري عالم قادر حي سميع بصير لان الانسان قد تظهر منه الافعال الحكيمة وليس بعالم قادر حي سميع بصير في الحقيقة . وكان يقول : اذا وقع على مسمين يكون اما اشتباه ذاتيهما مثل جوهر وجوهر أو اشتباه ما احتلته الذات مثل متحرك ومتحرك أو وقع الاسم عليهما . المضاف اضيفا اليه وميزا منه مثل محسوس ومحسوس أو ان يكون احدهما بالحقيقة والآخر بالمجاز ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٢ ١٦٨ ، ج ١ ، ص ٢٤٠ — ٢٤١ ، وقد انكر عبد بن سليمان ان يكون الله عالما قادرا في حقيقة القياس وكان يقول القديم لم يزل في حقيقته للقياس وليس يقال عالم قادر في حقيقة القياس لان هذا يوجب انه لا عالم ولا قادر الا هو ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٥ — ١٦٦ .

والا وقعنا في النسبة والشك والوهم واللاادرية . والانسان موجود على الحقيقة وصفاته على الحقيقة وليست على المجاز (٥٩١) . بل أن اثبات الصفات للانسان على الحقيقة تحصيل حاصل لان الانسان يعلم أنه يقدر ويسمع ويبصر ويتكلم ويريد . . . الخ ولا ينكر أحد من البشر ذلك الا في بعض النظم الاجتماعية التي تقوم على القهر والغلبة والتي تنكر سمع الانسان وبصره وكلامه وقدرته بل وتنكر حقه في ذلك . ولكن حتى هذا فإن هذه الانظمة تعلم أن الانسان قادر وعالم ومريد بدليل سننها لقوانين لسلبه هذا الحق الذي يحدث في الخفاء والى أن تقوم الثورات الشعبية ويهارس الانسان هذا الحق علنا . لم يبق إذن الا الاحتمال الرابع أن تكون الصفات في الانسان على الحقيقة وفي الله على المجاز لان الانسان له سمع وبصر وكلام ثم يسقط الانسان خصائصه على غيره في ظروف نفسية واجتماعية معينة مثل المعجز والقهر والظلم ، ويدفعها الى حد الاطلاق . ثم يعبر بالصورة الفنية عن هذه الصفات لمزيد من التأثير على النفس والقدرة على الابلاغ (٥٩٢) . وهي نفس القضية التي عرضها

(٥٩١) لا يوجد هذا الاحتمال الا نظرا وليس له فرقة تمثله لان التعارض بين الحقيقة والمجاز في الانسان وفي الله أو اثبات الحقيقة في كليهما ولكن يستحيل فيهما معا والا كان ذلك انكارا للحقيقة على الاطلاق وهو ما تعارضه نظرية العلم .

(٥٩٢) قال جمهور المعتزلة ان اطلاق العلم لله انما هو مجاز لا حقيقة . وقال سائر الناس أن لله علما حقيقة لا مجازا ، الفصل ج ٢ ، ص ١١٨ ، وعند الجبائي أن أسماء الله جارية على القياس . وأجاز اشتقاق اسم له من فعل فعله ، الفرق ص ١٨٣ ، ولا يثبت الجبائي للباري علما في الحقيقة كالن به عالما ولا قدرة في الحقيقة كان بها قادرا ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٥ ، ولا يجوز وصف الله بأنه فوق عبده على الحقيقة بل على المجاز وكذلك صفات أخرى مثل قريب ومتين وشديد وشاهد ومطلع وغنى ونور السموات والارض ، ومؤمن وحق وجواد وغالب ولطيف ورفيق وشكور وخير ، مقالات ج ٢ ، ص ١٩١ — ١٩٥ . « وقال بعض أهل زماننا ، وهو رجل يعرف بآبَنِ الْإِيبَادِي أَنَّ الْبَارِي عَالَمٌ قَادِرٌ حَى سَمِيعٌ بَصِيرٌ فِي الْمَجَازِ وَالْإِنْسَانُ عَالَمٌ قَادِرٌ حَى سَمِيعٌ بَصِيرٌ فِي الْحَقِيقَةِ ، وكذلك في سائر الصفات » مقالات ج ١ ، ص ٢٤٠ ، وقد صرح بذلك رجل يعرف بآبَنِ

الصوفية في موضوع الحب . هل حب الانسان لله حقيقة وحبه للانسان مجازا فالانسان لا يحب الا الله أم أن حب الانسان له مجازا وحبه للانسان حقيقة فالانسان لا يحب الا الانسان ؟ ويعنى : مجاز هنا الخداع والوهم أو المرض والتعويض النفسى وليس مجرد صورة فنية يمكن فهم معانيها بقواعد اللغة وأساليب التشبيه وطرق الاستعارة . والحقيقة أن اثبات الصفات كلها قائم على قياس الغائب على الشاهد . لذلك توسع الاشاعرة في الاستقراء ومعناه وأنواعه ، التام والناقص ، الصائق والكاذب في الانتقال من الجزئيات الى الكليات نظرا لاعتداد قياس الغائب على الشاهد على الاستقراء التام وحتى يمكن معرفة اذا كانا مشتركين في الحقيقة أو مختلفين (٥٩٣) . وقد لاحظ الفقهاء أن هذه الصفات الفاظ مشتركة يتراوح استعمالها بين العموم والخصوص ، تطلق على الله وعلى الانسان معا ولكنها تبدأ أولا بأن تطلق على الانسان طبقا لمقتضيات الحس والمشاهدة ثم تطلق فيما بعد على الله تجوزا ومجازا (٥٩٤) . والفلاسفة وحدهم هم الذين يرفضون كل اشتراك بين الله والانسان في الصفات ويأخذون الموقف الثنائى الذى يضع العالم فى قطبين متعارضين موجب أعلى وسالب أسفل ، ويقدر ما يعطى الاول يسلب الثانى (٥٩٥) . لقد أدرك القدماء المسألة وانتابتهم الحيرة ، فجعل البعض الصفات فى الله مصدر الصفات فى الانسان وهو محل وسط فمتحول الصفات من صفة ثابتة الى صفة متحركة الى فعل وعطاء فلا تكون صفة

الايادى كان ينتحل قولهم فزعم أن البارئ عالم قادر سميع بصير فى المجاز لا فى الحقيقة » ، مقالات ج ١ ، ص ٢٥٧ ، ومنهم رجل يعرف بعباد بن سليمان زعم أن البارئ عالم قادر بصير حكيم جليل فى حقيقة القياس ، وكان يقول أن القديم لم يزل فى حقيقة القياس ، مقالات ج ٢ ، ص ١٥٧ ، ص ١٦٦ .

(٥٩٣) الغاية ص ٤٤ — ٤٧ :

(٥٩٤) الملل ج ١ ، ص ١٢١ — ١٢٢ .

(٥٩٥) انظر الجزء الثانى من القسم الاول من « التراث والتجديد » بعنوان « من النقل الى الابداع » محاولة لاعادة بناء علوم الحكمة .

مغلقة على نفسها نصف ذاتا ثابتة بل هي قصد وفعل وحركة وتأثير وخلق في غيرها (٥٩٦) . ولكنه يكون أقرب الى الاحتمال الرابع أى كون الصفات في الانسان واقعا وفي غيره قياسا ، خيالا او وهما . فالصفات السبع ، هي في حقيقة الامر صفات انسانية خالصة . فالانسان هو العالم القادر والحي ، والانسان هو السميع والبصير والمتكلم والمريد . كل صفة تعبر عن طاقة انسانية او ملكة . يعبر العلم عن العقل النظري ، والقدرة عن العقل العملي ، والحياة عن الوجود الانساني الحي ، وكأن الحياة تظهر عقلين ، العقل النظري والعقل العملي . اما السمع والبصر فهما مدخلان للعلم فالعلم لا يكون الا حسيا . والكلام تعبير عن العلم ، ونطق به في العالم الخارجى . والارادة تعبير عن القدرة وتحقق لها بالفعل . والاعتراف بالحق لا يعنى هدم الحق . كما لا يعنى الاعتراف بالواقع التهديد او التخويف بنفى الصفات لله . يمكن اطلاق الصفات والاسماء مع معرفة كيفية هذا الاطلاق وبأى معنى ومتى يحدث ، وهل هي أوصاف لذات موجودة بالفعل أم مجرد عمليات شعورية تحدث في وقت معين وظرف محدد (٥٩٧) .

٢ — العمليات الشعورية .

ان ما وصفه القدماء على انه « الذات والصفات والافعال » هو في حقيقة الامر « الانسان الكامل » . فكل المادة التى وضعها القدماء تحت

(٥٩٦) قالت طائفة من الشيعة انه لا يجوز التعطيل عن الاسماء الحسنى . ولا يجوز التشبيه بالصفات التى يشترك فيها الخلق فيطلق على البارى الوجود . وتدعوه بأحسن الاسماء وهو العليم القدير السميع البصير الى غير ذلك مما يعد في التنزيل لكن لا بمعنى الوصف والصفة لان عليا كان يقول في توحيده لا يوصف بوصف ، ولا يحد بحد ، ولا يقدر بمقدار الذى كيف الكيف لا يقال له كيف ، والذى ابن الاين لا يقال له أين . لكننا نطلق الاسماء بمعنى الاعطاء فهو موجود بمعنى انه يعطى الوجود ، وقادر وعالم بمعنى انه واهب العلم للعالمين والقدرة للقادرين ، التمهيد ص ١٢٨ — ١٣٠ .

(٥٩٧) يهده ابن حزم بأن المنكر للصفات والاسماء يستحيل عنده أن يكون الله عالما قادرا حيا . ويكون جاهلا عاجزا ميتا . الخ . الفصل ج ٢ ، ص ١٤٦ — ١٤٧ .

هذا الاسم لا تشير الى موضوع فعلى بل تعبر عن موقف انساني خالص تجاه موضوع مثالى . فما ظنه القدياء على انه وصف موضوع حقيقة واقعة فى الخارج هو فى الحقيقة وصف ذاتى لشعور المتكلم اسقطه فى الخارج ثم قفز من الشعور الى العالم الخارجى بلا أدنى مبرر عقلى الا عجزه عن تحقيق هذا الموضوع المثالى بالفعل كمشروع له فى العالم الخارجى كنظام مثالى للعالم . وفى أحسن الاحوال يتم هذا الاسقاط بتحيز مسبق يفترض تطابق عالم الشعور والعالم الخارجى . وهو ناتج عن نقص فى الوعى بالمسافة بين المثل والواقع ، بين الوعى بالذات والوعى بالعالم . وفى اسوأ الاحوال يتم بلا وعى على الاطلاق وبالاغراق فى عالم الشعور الخالص بعد ان فرغ من كل الموضوعات وامتلا بالعواطف والانفعالات . ويكون الشعور حينئذ فى موقف نرجسى خالص لا يرى الا ما بداخله خارجه . ما ظنه القدياء اذن على انه وصف لله بالفعل هو فى الحقيقة وصف للانسان . ولما كان الله هو الكامل جاء وصفه وصفا للانسان الكامل . ويحدث ذلك طبقا لعمليات شعورية محددة . وتعنى العمليات الشعورية ما يحدث داخل شعور المتكلم من صياغات عقلية للتجارب الشعورية التى يمر بها . فما دامت العبارات الكلامية لا تصف شيئا موجودا فى الواقع بل تعبر عن تجارب شخصية فانه لفهم هذه العبارات يتم ارجاعها الى مصدرها فى الشعور .

(١) العلم المقلوب . ان المتأمل فى علم الكلام أولا وفى الوعى ثانيا

أى الكلام ليرى بوضوح تام أن علم الكلام علم مقلوب ، وفى هذا القلب تتحدد كل موضوعاته على نحو معين ، وتصبح كل مشاكله مشاكل كاذبة . وتظهر الحاجة الى اعادة وضع هذا العلم وضعاً صحيحاً حتى تحل مشاكله . فليست المسألة الاجابة على السؤال بل وضع السؤال وضعاً صحيحاً . وقد تتبدد المشاكل كلها عندما يعاد وضعها وضعاً صحيحاً . وكثيراً ما تتحدد الاجابة كلها بطريقة وضع السؤال .

فاذا تأملنا الوعى نجد انه أساساً قصد موجه من « الله » نحو « الانسان » أو كلام مضاف من أجل الانسان . الله هو المرسل ، والانسان هو المرسل اليه . الشعور الالهى قائم على قصد ، وهو الحديث الى

الانسان . يتجه الشعور الالهى نحو الانسان بفعل الكلام . وعندما نتحدث عن الوحي كمقصد من الله الى الانسان فاننا لا نستعمل لفظة « الله » للدلالة على شخص أو ذات أو قدرة مشخصة أو غيرها بل نتحدث عن واقعة الوحي ذاتها . ولفظ « الله » ليس الا لفظا عرفيا استعمله الناس للدلالة على معنى عام ، ويمكن استعماله مبدئيا نظرا لسهولة استخدامه في ايصال المعانى ، ولكنه ليس اسما بمعنى انه يدل على جوهر (٥٩٨) .

واذا أتينا الى علم الكلام نجد أنه قد قلب الاتجاه وجعل الكلام هو قصد الانسان نحو الله . فبطل أن يحل عالم الكلام الوحي باعتباره قصدا من الله نحو الانسان فانه يحلله باعتباره قصدا من الانسان نحو الله . فجعل عالم الكلام الانسان هو المرسل والله هو المرسل اليه ! علم الكلام اذن خارج عن قصد الله بل هو مضاد له . فبدلا من أن يفكر الانسان في نفسه تشبها بالله لان الله يفكر في الانسان . بدليل ارسال الوحي ، فكر المتكلم في الله وهو ما لم يفعله الله لان الله لم يجعل نفسه موضوعا لعلمه . واذا تحدث عن نفسه في الوحي فانما يتحدث للانسان ولصالح الانسان وتأكيذا لقيم الانسان وبصور الانسان ولغته وفهمه وقدراته .

وفضلا عن أن الوحي اتجاه من الله نحو الانسان فان موضوعه أيضا هو الانسان . فالانسان هو اتجاه الوحي وموضوعه ، هدفه وغايته . ولما كان الوحي هو العلم الالهى كان موضوع العلم الالهى هو الانسان . اذا حللنا الشعور الالهى وجدنا الانسان بؤرته ، فهو الاتجاه والغاية ، هو المنبع والمصب . واذا نفذنا الى لب العلم الالهى لوجدنا الانسان موضوعه . يفكر الله في الانسان بدليل حديثه له ، ولا يفكر كما قال القدماء في ذاته لان ذاته أشرف ما في الكون ، وعيب عليه ونقص فيه أن يفكر فيها هو أقل منه شرفا وكهالا . ولكن بمنطق القدماء اذا كان الله

يفكر في الموضوعات الشريفة يكون الانسان هو اشرف الموضوعات
بدليل حديث الله اليه ومخاطبته اياه ، وارسال الرسل والوحى اليه ،
ويكون الانسان هو الموضوع الرئيسى لعلمه ، وبدليل خلقه سيد الكون
ولمكا عليه ، وتسخير كل شىء في الطبيعة له ، وحمل الانسان وحده الامانة
وقبوله طواعية هذا التكليف ، والمركز المتميز كطرف في علاقة فريدة مع
الله (٥٩٩) .

ولكن علم الكلام بعد تغييره لاتجاه الوحى وقلبه له من الانسان الى
الله غير موضوع الوحى أيضا فبدل أن كان موضوع الوحى هو الانسان
صار موضوعه هو الله أى أن عالم الكلام أرجع الى الله كلامه فجعل
الله غاية الكلام وموضوعه ، وهذا مضاد لقصد الله وعلمه . فقصد الله
هو الانسان ، وموضوع علمه هو الانسان في حين أن عالم الكلام جعل
قصد الله هو الله وعلم الله هو الله . بعد أن أعطى الله الوحى الى
الانسان رده عالم الكلام الى الله . عالم الكلام هنا جاهد بنعمة الله
ومضر بمصلحة الانسان . جعل الله نرجسيا لا يرى الا ذاته ، وجعلها
ذاتا فارغا بلا موضوع آخر غيره .

هذا هو معنى أن علم الكلام علم مقلوب . فالوحى مركزه الانسان
من حيث أنه قصد الله وموضوع علمه في حين أن علم الكلام جعل الله
مركز الوحى وموضوع علمه . علم الكلام أذن علم مقلوب ، رأسه الى
أسفل ، وقدماه الى أعلى ، فبدلا من أن يتطابق مع قصد الله وموضوع
كلامه ووحيه وعلمه ويتجه نحو الانسان عارض هذا المقصد والكلام
والوحى والعلم واتجه نحو الله بحركة عكسية مضادة . وباستعمال

(٥٩٩) وفي هذا المعنى يمكن فهم آيات الخلافة والتكريم والامانة في
الوحى مثل « واذا قال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة » (٢ :
٣٠) ، « يادادود انا جعلناك خليفة فى الارض فاحكم بين الناس بالحق »
(٣٨ : ٣٦) ، « واذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » (٢ : ٣٤) « ولقد
كرمنا بنى آدم » (١٧ : ٧٠) ، « انا عرضنا الامانة على السموات
والارض والجبال فابىن أن يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان »
(٣٣ : ٧٢) .

صورة مجازية اذا كان الوحي مقصدا « نازلا » ندر الانسان فان علم الكلام قد قلب الوضع وجعله مقصدا « صاعدا » نحو الله . وعى هذا النحو يأخذ تحريم التفهاء له معنى جديدا ، ويعطى له أساس فلسفى ، ويتم الكشف عن سبب التحريم وعلته (٦٠٠) .

وهذا هو معنى أن الوحي « أنثروبولوجيا » وليس « ثيولوجيا » أى أنه علم انسان وايس علم اله . ولا تعنى الأنثروبولوجيا أو علم الانسان هذا العلم المعروف بهذا الاسم في عصرنا هذا في حضارة مجاورة غازية ، دراسة لنشأة الانسان « البدائي » وتطوره من الناحيتين البدنية والنفسية والاجتماعية والسياسية والقانونية واللغوية والحضارية . . الخ ، بل دراسة بنائية فلسفية من حيث هو انسان وتحليل ابعاده ووصف وجوده . الانسان عالم بأكمله . بل ان ما يحدث في العالم الخارجى لا يمكن فهمه أو ضبطه أو التعبير عنه الا من خلال الانسان . ليس الانسان عالما صغيرا أمام عالم كبير بل هو العالم ذاته صغيرا وكبيرا (٦٠١) .

(ب) من الكلام الى الشخص . ولا يتمثل هذا القلب فقط في تغيير المقصد والموضوع من الانسان الى الله بل يظهر أيضا في تغيير الوحي من الكلام الى الشخص . اعطى لنا الوحي كلاما ، والكلام حين يكون موضوعا لا يتعدى نطاق اللغة وتحليلها . والمقصود بالكلام هو فهمه وتحويل معانيه الى توجيهات للسلوك من أجل تغيير الواقع وجعله مطابقا للكلام في بنائه . وان أهم ما يميز الوحي في آخر مراحل تطوره هو أن الكلام أصبح هو التعبير الوحيد عن « الله » . عبر الله عن ذاته في الوحي أى في كلامه ، وأعلن عن وجوده وصفاته وخلقه في الوحي . واذا كان قد ظهر في مظاهر مادية ، صوتا لابراهيم ، ونارا لموسى ، وروحا أو كلمة لعيسى ، فإنه لم يظهر في آخر مرحلة من تطور الوحي الا من

(٦٠٠) انظر نصوص التحريم في السيوطى : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام .

(٦٠١) وهو معنى آية « وفي الارض آيات للمؤمنين ، وفي أنفسكم افلا تبصرون » (٥١ : ٢١) .

خلال الكلام . واذا كان قد تدخل بشخصه تدخلًا مباشرًا في سير العالم ، طوفان نوح ، شق البحر ، رفع عيسى فإن هذا التدخل المخصص المباشر قد انتهى . وفي آخر مرحلة من مراحل الوحي ، ثم يعد له وجود مادي أو فعل محسوس بل أصبح كلامًا . تأسيس الوحي ، وهو الكلام باعتباره علمًا محكمًا هو الوضع الصحيح للكلام . وان تسمية علم الكلام لتصدق بالفعل على هذا العلم لان موضوعه هو الكلام . وهذا هو معنى ما يقال عادة من أن الوحي في آخر مراحل أصبح وحي كلام لا وحي شخص . ليس الكلام جسدا أو طبيعة أو كونا بل كلام لغوي ، معان وألفاظ ، دلالات وعبارات (٦٠٢) .

ولكن علم الكلام قلب الوحي من الكلام الى الشخص ، وجعل الكلام وصفا لشخص المتكلم وهو الله . وبدلا من أن يوجه الكلام الى تغيير الواقع وتطويره فانه يقلبه الى أعلى تثبيتا وتأكيدا وبرهانا على شخص المرسل . قام علم الكلام اذن بعملية نفسية خطيرة وهو « التشخيص » في الحديث عن الكلام باعتباره شخصا وليس كلاما يدرس دراسة علمية من حيث الصوت أو الحرف أو اللفظ أو المعنى أو الرمز كما هو الحال في العلوم الانسانية . حول علم الكلام الكلام الى شخص ، وتحدث عن « الله » وكأنه يتحدث عن شخص له كل صفات الشخص المادية كالبدن واليدين والرجلين والعينين أو المعنوية مثل العلم والقدرة والارادة ... الخ . بدلا من أن يكون الشخص صفة للكلام أصبح الكلام صفة للشخص . بدلا من أن يكون الكلام هو الاصل والشخص هو الفرع أصبح الشخص هو الاصل والكلام هو الفرع . بدلا من أن يكون الكلام هو موضوع العلم والشخص خارج عن نطاق العلم أصبح الشخص هو موضوع العلم الاول والكلام خارج نطاق العلم الا من حيث كونه صفة للشخص . ثم يدخل الشخص في نطاق المقدس ويصبح وصفه تابعا لاسمى عواطف التعظيم والاجلال ، ويكون كل تشابه بينه وبين

الإنسان ضرباً من التطاول ونقصانا في الاعتراف بالفضل وبالإجتهاد .
وتصبح مهمة الشعور هو التأليه المستمر لهذا الشخص والتعبير عن هذا
التأليه باسمى عبارات التقدير والاعجاب . ويتحول العلم الى دين ،
والعقل الى انفعال ، والموضوع المدرك الى ذاتية فارغة .

وبالرغم من ظهور عملية التشخيص ثم التأليه هذه على أوضح
ما تكون في العلوم التقليدية الأخرى كالنصوف والحكمة باستثناء الأصول
الذى عاد الى العالم واصفا الإنسان فيه (٦٠٣) ألا ان هذه العملية قد
سادت علم الكلام من أوله الى آخره حتى طبعته بطابعها واعطته اسمها
فأصبح « علم التوحيد » أو « علم أصول الدين » في أصله الأول هو
الشخص المؤله حتى ان المسائل الإنسانية أو الطبيعية الخاصة في علم
الكلام أصبحت أيضاً قائمة على تدخل الشخص المؤله كطرف فيها دون
انفعال . صحيح أن الوحي تحدث عن الذات الإلهية وصفاتها ولكن هذا
الحديث هو كلام وليس ذاتاً أو شخصاً . وقد عرفنا الذات من خلال
الكلام وقد تم التعبير عنه بالحديث والصياغة . وكل ما نعلمه عن الذات
هو كلام وصياغات . ان صفات الله وأفعاله هي مجرد أقوال (٦٠٤) .
ونحن لا نعلم أفعاله الا عن طريق الأقوال من الوحي . الله ذاته لا يعرف
الا من خلال الوحي ، والوحي كلام أى أننا لا نعرف الله الا من خلال
العبارة ، ولا نفهمه الا من خلال فهمنا للعبارة .

والوحي من حيث هو كلام مكتوب بلغة البشر . ولا يهمننا الكاتب لان
الشخص خارج نطاق السؤال . لا يوجد أماناً الا الكلام . والكلام
مكتوب بلغة معينة تطبق عليه قواعد هذه اللغة لفهمه . بل يتم التعبير عن
الكلام أحياناً بالصورة الفنية أى بتشبيهه إنسانى خالص . فإذا ما تحدث

(٦٠٣) انظر رسالتنا الأولى عن أصول الفقه ووضع الإنسان في
العالم ، Les Méthodes d'Exégèse ،

(٦٠٤) أجمعت المعتزلة على أن صفات الله وأسماءه هي أقوال وكلام ،
مقالات ج ١ ، ص ٢٥٠ ، وعند عباد بن سليمان صفات الباري هي
الأقوال مثل يعلم ، ويقدر ... الخ . والأسماء هي الأقوال مثل عالم ،
قادر ... مقالات ج ٢ ، ص ١٦٦ .

عالم الكلام بالوحى فان حديثه يكون كلاما من الترجمة الثانية أى كلاما بكلام أو كلاما عن كلام . كلامه ادراك لكلام الوحى وفهمه وتفسيره . وكل ما يقوله عالم الكلام يصبح قولاً من خلال ادراكاته وتصوراتهِ . ولا وسيلة أمامه للخروج من عالمه الى العالم الخارجى أو افتراض أى تطابق بينهما . كلام عالم الكلام مجرد تعبيرات انسانية وعبارات وأقوال من صنعه يحددها مزاجه وشخصه وتربيته وثقافته وبيئته ومستواه الحضارى ولحظته التاريخية بل وأهواؤه وانفعالاته ومصلحته وولاءاته بل وقييلته وجنسه وعنصره . ولا يكون له أى معنى الا بالرجوع الى مصدره . فهو لا يشير الى موضوعات خارجية بل يعبر عن مقاصد موجهة من ذات المتكلم . يكشف الكلام عن ذات المتكلم أكثر مما يشير الى شيء موجود بالفعل . وهنا يقع التناقض والاستحالة . كيف يمكن التعبير عن المجرّد الصورى الذى ليس كمثله شيء بلغة فى نشأتها اتفاق تعتمد على الصور الحسية وتقوم على التشبيهات ؟ علم الكلام على هذا النحو ادعاء لانه يظن أنه يصف شيئاً موجوداً بالفعل فى حين أنه يعبر عن مقاصد شعورية خالصة . وعلم الكلام بهذا المعنى ايضا يقوم على الغرور أو الجهل فيما يتعلق بالقدرة الانسانية على التصور والحكم . فاذا كانت الذات المشخصة المؤهلة فى عالم الاطلاق فكيف بقدرة الانسان المحددة بتربيته ومزاجه وثقافته وبيئته وأهوائه اصدار حكم عليها ؟ كيف يمكن للنسبى اصدار حكم على المطلق ؟

واذا كان كل ما نعرفه من الله هى أقوال سواء من الوحى أو من فهمنا اياه أو من وصفنا له كما يفعل المتكلم وكما تقتضى بذلك خبراتنا الشخصية ولغتنا الانسانية لم يعد هناك فرق بين السمع والعقل لان الاقوال التى تصدر من أحدهما أو كليهما تعبر عن شيء واحد بلغة انسانية واحدة . فقبل أن يأتى السمع كان الناس يتحدثون عن الله ويعطونه نفس الصفات مع اختلاف فى العدد أو فى الدرجة أو فى الصورة الذهنية ودرجتها من الحسنية أو التجريد . وقد تحدث الناس ايضا بعد السمع . هناك مواقف اجتماعية هى التى تحدد نوع الحديث ودقته ، وهى مواقف موجوده قبل السمع وبعده . وبالتالي رداً على سؤال القدماء : هل يجوز تسمية الله بصفاته قبل أن يأتى السمع بالعقل ؟ نقول ان الحديث عن الله سابق على السمع وتال له . وما السمع الا احد

الاحاديث عن الله (٦٠٥) . وتخصيص السمع بالحديث عن الله تخصيص بلا مبرر .

ولما كان حديث عالم الكلام عن الله لا يصف شيئا في الخارج بل يعبر عن عواطفه وانفعالاته تجاه العالم لا يفهم حديثه الا بارجاع عباراته الى مصدرها اى الى خبراته الشعورية ومواقفه الاجتماعية لمعرفة نشأة العبارات . ويكون السؤال حينئذ : هل التجارب الشعورية التى يقوم العقل بتحليلها تجارب انسانية سوية ام مجرد عواطف نشأت عن الاحساس بالعجز عن تغيير الواقع عند مجتمع مهزوم أو من الاحساس بالسيطرة عند مجتمع منتصر ؟ وللإجابة على هذا السؤال يحال الى الظروف الاجتماعية التى نشأت فيها التجارب الشعورية والتى يعبر عنها حديث المتكلم . وقد كان هناك نوعان من التجارب : تجارب قاسية مر بها المجتمع المهزوم ، مجتمع الشيعة ، وادت الى التآليه والتجسيم ، وتجارب معتدلة مر بها المجتمع المنتصر ، مجتمع أهل السنة ، وادت الى التنزيه أولا ثم التشبيه ثانيا كرد فعل على التنزيه وتحول عنه اقتربا من التجسيم (٦٠٦) . يؤدى الانتصار الى راحة مادية وسيطره على المجتمع والطبيعة مما يؤدى بدوره الى اثبات قدرة مركزية وسيطرة كما وصف أهل السنة المؤله وصفاته المطلقة لتؤيد المجتمع فى سيطرته وتساعد السلطة على مد نفوذها على بقايا المعارضين وجيوب المقاومة وتخويف بالمؤله الشخص الذى يعلم كل شئ ويسيطر على كل شئ والذى يجازى الصديق ويعاقب العدو . واذا ما ادت الراحة المادية الى نظام رأسمالى

(٦٠٥) الاجابة بالنفى تفترض وجود الرسول اذ لا يستدل بالشاهد على الغائب ولا بالأفعال على أن الله عالم حى قادر وعلى الله بالاعراض لان الحق يعرف من الكتاب والاجماع وحجج العقول ، مقالات ج ١ : ص ٢٤٩ ، ج ٢ ، ص ١٦٧ ، والاجابة بالنفى تقوم على اثبات العقل والاستدلال . فعند الجبائى اذ دل العقل على أن البارئ عالم فوجب تسميته عالما وان لم يسم نفسه بذلك . وخالفه البغداديون اذ لا يجوز تسمية الله باسم قد دل العقل على صحة معناه الا أن يسمى نفسه بذلك ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٩ ، ج ٢ ، ص ١٨٥ - ١٨٦ .

(٦٠٦) أنظر الفصل الخامس عن الذات أو الوعى الخالص ، الوصف الرابع ، المخالفة للحوادث .

حصل توافق بين المجتمع المنتصر والمؤله المشخص ، بين السلطة السياسية المطلقة ورأس المال وبين السلطة الدينية المطلقة . وإذا ما أدت الراحة المادية في المجتمع المنتصر الى نوع من التطهير والتعفف نشأت عواطف التأليه أيضا ، المؤله المشخص كمشجب تعلق عليه جميع صفات الكمال ، كما حدث عند الصوفية والفلاسفة الذين تمتمعوا بهزايا المجتمع المنتصر دون معارضته أو تأييده كنوع من انتهازية الطبقة المتوسطة التي ترفض اخذ قرار حاسم اذ يهملها أن تعيش ثم أن تنافق وتدعى الفكر والاخلاق والكمال وتدافع عن الشرف والفضيلة في خطابها النظري . اذا حلت مشاكل البدن واطمان الجميع على العيش نشأ البحث فيها وراء البدن . واذا اطمأن الجميع للسيطرة على العالم تم البحث فيها وراء العالم ، ونشأ الروح أو المؤله المشخص كستار أو غطاء على راحة البدن أو على الاستحواذ على العالم . وفي حقيقة الامر في داخل المجتمع المنتصر ينشأ تياران ، تيار السلطة وتيار المعارضة ، وبلغة العصر الشائعة ، يمين ويسار . اليمين تقوم العلاقات فيه على منطق الاختلاف ، اختلاف الذات عن الصفات ، فالصفات زائدة على الذات ، وتكون العلاقات بينهما علاقة تبعية . فالعقل الانساني تابع للنقل ، والطبيعة تابعة للإرادة المشخصة . وكنباء فوقى للمجتمع ينشأ مجتمع الرئيس والمؤوس وعلاقة السيد بالعبد . واليسار يقوم على منطق التساوى ، تساوى الذات والصفات ، تساوى الجوهر والاعراض . العلاقات فيه ليست علاقة تبعية بل علاقة استقلال ، استقلال العقل الانساني عن النقل ، والإرادة الانسانية والطبيعة المستقلة عن الإرادة المشخصة . وكنباء فوقى للمجتمع ينشأ مجتمع التساوى بين الرئيس والمؤوس ، بين القمة والقاعدة .

والسؤال الآن : هل التحليلات العقلية لهذه التجارب الشعورية النفسية والاجتماعية للسيطرة أو للاضطهاد ، للسلطة أو للمعارضة عمل صحيح للعقل أم مجرد تبرير لهذه التجارب و « تنفيس » عقلى عنها بعد أن تحولت الى ازيمات نفسية وصددمات اجتماعية ؟ وبلاجابة على هذا السؤال نقول ان القوالب العقلية لم تكن تحليلات علمية بل كانت مجرد تعبير وصياغات عقلية للتجارب الشعورية . ويمكن أن يقال أن العقل كان خادما لعواطف التأليه وأنه قدم مقولاته واستدلالاته من أجل التعبير

عن هذه العواطف واعطاء اساس نظرى لها . ويمكن جمع هذه العمليات العقلية معا فى منطق متسق هو منطق الشعور .

٣ — منطق الشعور :

تقوم معظم التحليلات العقلية على نمط فكرى واحد فى عدة صور يمكن التمييز فيها بين منطق التصورات الذى يقوم على القسمة ومنطق القضايا الذى يقوم على الاثبات والنفى للاستدلال . وقد يتداخل المنطقتان معا اذ يصعب التمييز بين التصور والتصديق . فالتصور تصديق ذهنى ، والتصديق يقوم على تصور .

(١) منطق التصور : ويقوم هذا المنطق على القسمة العقلية التى يتميز فيها الشئ عن الآخر من أجل تحديد العلاقات نفيا أو اثباتا . ويأخذ ذلك عدة صور منها :

١ — الشئ فى نفسه والشئ فى غيره (٦٠٧) . وهو تحديد للشئ بالنسبة الى نفسه ثم تحديده بالنسبة الى علاقاته بغيره . وهو نمط فكرى بديهى للتعريف بالشئ أولا ثم بعلاقته بغيره ثانيا . بل ان مشكلة الذات والصفات لهى نتاج لهذا النمط العقلى . الذات هو الشئ فى نفسه والصفات هو الذات فى علاقاته مع غيره . وكذلك قسمة الشئ الى جوهر وعرض ، فالجوهر هو الشئ فى ذاته والاعراض هى علاقات الشئ بغيره . وكذلك الواحد والكثير ، فالواحد هو الشئ فى ذاته ، والكثير هو علاقاته بغيره . وهى ايضا علاقة الاستقلال والتبعية ، فالشئ فى ذاته هو الشئ المستقل والشئ لغيره هو الشئ التابع . وهو نمط فكرى يساعد على التعبير عن عواطف التأليه التى تبقى القسمة بين طرف اول وهو

(٦٠٧) وهو التعبير المعروف فى اللغة اللاتينية فى التمييز بين

Per aliud ' Per se

الذات المشخص وأطراف ثانية تكون أقل رتبة منه وشرفا (٦٠٨) . ويعتمد هذا النمط على طبيعة العقل ومبادئه الأولى مثل مبدأ الهوية والاختلاف .

٢ — الهوية والاختلاف . يتحول النمط الأول الى هذه الصورة الثانية . فبعد قسمة الشيء الى الشيء في ذاته والشيء لغيره تأتى المقارنة بينهما . هل الشيء في ذاته هو هو أو هو غيره ؟ هل الشيء في ذاته مساوى لذاته أم مخالف لغيره ؟ لذلك حدث اشكال الصفات ، هل الصفات هو الذات أم هى غير الذات ؟ ثم حدث اشكال آخر في الكلام . هل القراءة هو الكلام أم غير الكلام ؟ وهو ما يتفق مع الفكر الدينى القائم على القياس التمثيلى ، وقياس المثل بالمثل والبحث عن الهوية والاختلاف . وهذه أولى مراحل التفكير « البدائى » عندما يسأل الطفل عن أوجه الشبه والاختلاف بين الأشياء . وهى أيضا من بديهيات الفكر كما هو معروف في المنطق في مبدأ الهوية والتماثل وارجاع مبدأ الاختلاف أو التناقض الى المبدأ الأول حيث أنه نفى له .

٣ — تصور شيء من شيء آخر . وهو تصور وفي نفس الوقت استدلال . وذلك لانه عن طريقه يمكن اثبات الشيء باستنباطه من شيء آخر كاستنباط نتيجة من مقدمة . وتكون العلاقة بينهما علاقة توالد أو تبعية أو شرط . فمثلا بعد اثبات العلم تستنبط منه الحياة لان الحياة شرط العلم . ثم تستنبط منه القدرة لانه لا يحدث العلم الا لقرار . ثم من الحياة يستنبط السمع والبصر والا كان الحى مصابا بآفة (٦٠٩) . وهو نمط من الفكر الطولى الذى يولد الفكرة من فكرة أخرى كما هو معروف في الفكر الاستنباطى في المنطق والفلسفات العقلية بالرغم من رفض التسلسل الى ما لا نهاية سواء من البداية أو من النهاية .

(٦٠٨) يستعمل الاشعري هذه القسمة كأساس للدليل الثانى بعد دليل الاضداد لاثبات قدم الصفات والكلام والارادة ، اللمع ص ٤٣ — ٤٦ ، ويمكن حصر هذه الانماط بسهولة من « اللمع » ، « الابانة » ، « التمهيد » ، « المحيط » ، « المغنى » .

(٦٠٩) يقول الاشعري مثلا : اذا كان له كلام فلماذا ليس له علم ؟ اللمع ص ٢٥ — ٢٦ ، الابانة ص ٣٩ — ٤٣ .

{ — اثبات الشيء عن طريق ابطال نقيضه (٦١٠) . ويمكن اثبات الشيء لا باستنباطه من شيء آخر بل بتحديد علاقاته مع غيره . والحقيقة أن اثبات الشيء عن طريق اثبات استحالة النقيض لا يعد اثباتا للشيء بل هو فقط ابطال للنقيض . فقد يبطل النقيض دون أن يثبت الشيء . فابطال أن الشيء أبيض لا يعنى بالضرورة أنه أسود . وابطال أن الشيء ديت لا يعنى بالضرورة أنه حى . قد يكون هناك طرف ثالث لا هو الشيء ولا هو النقيض ، فكثيرا ما تجاوز الواقع هذه القسمة انعقالية الصورية الحادة . وقد تكون هناك وسيلة للجمع بين الشيء ونقيضه من أحد الوجوه وكثيرا ما يؤكد الواقع ذلك . وقد يكون الشيء الواحد مثبتا من وجه ومنفيا من وجه آخر على ما يشهد به الحس والمشاهدة . وقد تكون العلاقة بين الشيء ونقيضه علاقة جدل متبادلة أى أن هناك حركة مستمرة من الشيء الى نقيضه ومن النقيض الى الشيء دون فصل بينهما . وفى النهاية ان اثبات الشيء عن طريق ابطال نقيضه انما هو منهج جدلى خالص مهمته افحام الخصم وليس اثبات الشيء ، ويمكن للخصم استعماله ايضا فى تفنيد نفس الشيء باعتباره نقيضا له .

٥ — ابطال جميع أطراف القسمة الا واحدا . وأحيانا يضع العقل قسمة فى أطراف عدة تبطل جميعا ولا يبقى الا طرف واحد هو المطلوب اثباته . وهو معروف فى أصول الفقه باسم السبر والتقسيم (٦١١) .

(٦١٠) هذا هو المنهج السائد عند الأشعرى فى اثبات قدم الكلام بنفى الخلق عنه ، اللمع ص ٣٣ — ٤٦ ، الإبانة ص ٢٠ — ٢٢ ، اثبات الكلام بنفى الضد وهو الخرس والسكوت والمعنى ، الانصاف ص ٣٧ ، ويعتبر الأشعرى قول أبى الهذيل أن علم الله هو الله تنقضا ، الإبانة ص ٣٩ — ٤٢ ، كيف ينفى العلم ولا تنفى الاسماء ؟ الإبانة ص ٣٩ — ٤٣ ، كما يثبت الأشعرى أن القرآن قديم بأقبات فساد الضد وابطال النقيض . لو كان مخلوقا لاحتاج الى قول « كن » ، وهذا الى قول ثمان وذاك الى قول ثالث حتى نتسلسل الى ما لا نهاية ، وهو معنى القدم ، اللمع ص ٣٣ — ٣٤ ، القديم يفارق ما ليس بقديم ، المحيط ص ٦٠ .

(٦١١) أنظر مثلا الحجة الرابعة للباقلانى : العلم إما مثله أو غيره ، التهيد ص ١٥٥ — ١٦٠ .

وهو نفس النمط السابق ولكن النقيض هنا متعدد وليس واحدا . وعييه أن القسمة قد لا تكون جامعة مانعة . فقد يدخل طرفان تحت قسم واحد . وقد يند أحد جوانب الشيء خارج القسمة . كما أنه يصعب تغليف الواقع أحيانا في قسمة عقلية . فالواقع واحد ومخلط ممتزج متحرك بعكس القسمة العقلية الثابتة المنفصلة .

(ب) منطق التصديق : وهناك عدة أنماط فكرية أخرى لا تتعدى كونها مجرد تحصيل حاصل لأنها قد لا تفيد جديدا . ولا يعنى تحصيل الحاصل هنا ما يقال عادة على قضايا الرياضة ، وجميع القضايا التحليلية ولكن تعنى أنها لا تقول شيئا على الإطلاق . فهى قضايا مفيدة لغويا بمعنى أن بناءها اللغوى سليم ولكنها لا تفيد شيئا مغنويا . فمنطق التصديق هنا هو إثبات الشيء لنفسه ليس من أجل التصديق به بل من أجل اتساقه مع نفسه وعرضه على نحو يقبله العقل دون أن يكون منطقا للبرهان يحتوى على مقاييس للصدق خارج عن الشيء نفسه . ويمكن حصر هذه الأنماط فيما يلى :

١ — اثبات النقيضين . ويهدف اثبات النقيضين الى الرغبة فى احتواء الطرفين دون فصل بينهما ، واختيار أحدهما ورفض الآخر . فليس أحد الطرفين بأولى من الآخر . وكل طرف له ما يؤيده وما يعارضه فى عواطف التالى . لذلك كان من الأحكم اثبات النقيضين دون البحث عن علاقة النقيضين لأن البحث يتضمن تحكيم العقل ، والدلل يفصل ويحسم ويختار ، وهو ما لا تريده عواطف التالى التى تريد ضم كل شيء واحتواء كل شيء . وما أعظم التعبير من خلال التناقض ! ما أعظم أن يكون المؤله قريبا بعيدا ، فى كل مكان ومستو على العرش ، وأن يكون القرآن محدثا غير مخلق ! وينطبق على العبارة المشهورة المستندة الى آية « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » نفس القياس . فهى تثبت النقيضين لأن الذى ليس كمثله شيء لا يكون سميعا بصيرا فالسمع والبصر أشياء . والسميع والبصير لا يكون ليس كمثله شيء لأن الذى ليس كمثله شيء لا يكون له سمع وبصر . فهى عبارة تثبت التقزیه فى الجزء الاول منها كما تثبت التشبيه فى الجزء الثانى منها . أنها الحيلة الانسانية التى تود الإمساك بالطرفين حتى ولو استحال التوفيق بينهما عقليا ، والعبارات

قادرة على مثل ذلك مثلا : انه ليس غيبيا ولكنه نكيا ، ليس شجاعا ولكنه ليس جبانا ، ليس مجتهدا ولكنه ليس مقلدا . وهى عبارات تدل على التشجيع أو الخوف من اصدار حكم أو التعلق أو الرغبة فى المساومة . واحيانا تهدف الى تعمية الواقع وتخفيف الحكم عليه . فهى عبارات لا تدل على معنى بل تكشف عن عمليات شعورية وراء هذه الصياغات ، وهو شائع فى الطول المتوسطة والاتجاهات التى تجمع بين الحنين المتعارضين . ويبدو ذلك أيضا فى خطابنا المعاصر فى حياتنا القومية مثل نحن لم ننصر ولكننا أيضا لم ننهزم (٦١٢) .

٢ — نفى النقيضين : وهو مجرد قلب لاثبات النقيضين . ويفيد رفض الطرفين والحنين المتعارضين اللذين يقتضى العقل الاختيار بينهما . فنفى كليهما يعنى رفض الطول العقلية واللجوء الى عواطف التأليه الخام خشيّة أن تقل أو أن تن . فمثلا عبارة « الصفات لا هى هو ولا هى غيره » تحصيل حاصل ، تضع الفاعل فى جملة مفعولا فى الاخرى ، وتضع مفعول الاخرى فاعلا فى الاولى . فالاختيار الاول يوقع فى الشرك ، والاختيار الثانى يوقع فى الخلق . وكلاهما حلان لا ترضى عنهما عواطف التأليه . كذلك مثل عبارة « لا يشبهه غيره ولا يشبّهه غيره » فانها لا تعبر عن معنى عقلى بل عن عملية شعورية صرّة القصد منها عدة

(٦١٢) من أمثال هذه العبارات :

- (أ) فى كل مكان ، ومستوى على العرش ، (زهير الاثرى) .
- (ب) علمه شيء ، قدرته شيء . الخ . وصفاته ليست أشياء ، (الزيدية) .
- (ج) عالم بالاشياء كلها قبل وجودها وبعلم محدث بها ، (جهنم) ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٩ .
- (د) القرآن كلام محدث غير مخلوق ، (زهير الاثرى) ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢٦ ، ج ٢ ، ص ٢٣٢ .
- (هـ) القرآن حدث غير محدث ، (أبو معاذ التومنى) ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢٦ ، ج ٢ ، ص ٢٣٢ .
- (و) ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ، الفقه ص ١٨٤ .
- (ز) خلق الشيء غير الشيء وهى معا (عباد بن سليمان) مقالات ج ٢ ، ص ١٧٥ .

أشياء : أولاً ، الرغبة في إثبات شيء فريد غير عادي لا يمكن وصفه أو التعبير عنه إذ أن كل الطول العقلية أقل منه . وهنا تكون عواطف التأليه أزمة نفسية لا يمكن التعبير عنها في صياغة عقلية لها معنى . ثانياً ، التعبير عن صراع الشعور طرفي التنزيه والتشبيه . فهو نفى للشبه والمساواة والتماثل داخل التجسيم ، ونفى للصورية المطلقة داخل التنزيه . ثالثاً ، العجز عن قول شيء موجب لأنه لا يوجد ما يقال . فهي أزمة انفعالية تعبر عن نفسها في هذه الصورة السوية . رابعاً ، إياحاء بالسر والغموض ، وهو البديل عن الوضوح ولتعبير السليم ، وطالما كان السر أحد مغريات الفكر الديني . خامساً ، العجز عن أخذ المواقف ومحاولة مسك العصا من الوسط نقصاً في لشجاعة وتخوفاً من الحسم (٦١٣) .

(٦١٣) مثلاً : الصفات لا هي هو ولا هي غيره (هشام بن الحكم ، ابن كلاب) ، مقالات ج ١ ص ٢٣٠ ، ص ٢٣٩ ، ج ٢ ، ص ١٦٣ — ١٦٤ ، الانصاف ص ٣٨ — ٣٩ ، خلق الشيء صفة لا هي هو ولا هي غيره (هشام بن الحكم) ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٥ ، لا يشبهه غيره ولا يشبهه غيره ، جسم لا يشبهه ولا يشبهه غيره ، ليس شيئاً وليس لا شيء ، العلم لا هو هو ولا هو غيره (هشام بن الحكم ، أبو الهذيل ، الزيدية) ، مقالات ج ١ ، ص ١٢٨ ، ص ١٦٨ ، ج ٢ ص ١٥٧ ، الانتصار ص ١٠٨ — ١١٦ ، ليس له علم وليس لا علم له (عباد) ، ليس عالماً لنفسه أولذاته وليس عالماً بعلم (عباد) ، العلم لا هو القدرة ولا هو غيرها (ابن كلاب) ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٠ ، له قدرة لا هي هو ولا هي غيره (الزيدية) ، مقالات ج ١ ، ص ١٢٨ ، الاسماء لا هي هو ولا هي غيره (ابن كلاب) مقالات ج ١ ص ٢٢٢ ، كل صفة لا هي الاخرى ولا هي غيرها ، الانصاف ص ٣٨ — ٣٩ ، لا التوحيد بين الاسماء والصفات ولا الفصل بينهما ، الله لم يزل مريداً بآرادته لا هي هو ولا هي غيره (سليمان بن جرير ، عبد الله ابن كلاب) ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٧ ، الإرادة معنى لا هي الله ولا هي غيره (هشام بن الحكم ، هشام الجواليقي) ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٨ ، الوجه والعين صفات لا هي هو ولا هي غيره (ابن كلاب) ، مقالات ج ١ ، ص ١٤٤ ، ج ٢ ، ص ٢٠٣ ، خطأ أن يقال له علم أو ذو علم أو عالم بعلم ، وخطأ أن يقال لا علم له (عباد) ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٥ ، الإرادة حركة لا هي الله ولا هي غيره (هشام بن الحكم ، هشام الجواليقي) ، الفرق ص ٦٩ ، العلم والحركة والفعل لا هي هو ولا هي غيره ... الخ .

٣ — اثبات الشيء ونفى صفاته : وهو نمط فكري يجمع بين اثبات النقيضين ونفيهما . فاثبات الشيء اختيار عقلي ، ولكن تسارع عواطف التأليه فتنتفى ما اثبتته العقل خشية الوقوع في التحديد ، والعواطف تحب الاطلاق . فهو أشبه بخطوة الى الامام يقوم بها العقل ثم خطوة الى الخلف تقوم بها عواطف التأليه . وفي النهاية تكون الحصيلة انه لا يوجد ما يقال . فمثلا عبارة « انسان دون ان يكون جسما » تثبت الشيء وتنفي صفته . فالانسان لابد وان يكون جسما ، ولا يوجد انسان لا جسم له . لقد حكم العقل بالاثبات والعاطفة بالنفى . وتضع امثال هذه العبارات طرفي النقيض معا دون ايجاد العلاقة بينهما ، رغبة في التوسط وعدم التوسط أو احساسا بأن الحقيقة في ايجاد مركب للموضوع ونقيضه دون أن تدري كيف . فتضع الموضوع بجوار نقيضه دون أن تتحقق الحركة بينهما . هي عبارات تدل على رغبة في الايمان وعلى نقص في التحليل العقلي . عبارات تتوالى على شيء واحد يثبت أولا وينفى ثانيا أي انها مجموعة قضايا مثبتة ومنفية في آن واحد (٦١٤) . كما يمكن اثبات شيء ثم تنفى عنه أية مشابهة بينه وبين الشيء المعروف بهذا الاسم وجعله شيئا فريدا يشترك في الاسم دون الاشتراك في المسمى مثل « جسم لا كالأجسام » . فالجسم معروف ، ولكن الجسم الذي لا كالأجسام مجهول . الجسم حكم العقل ونفى المشابهة حكم العاطفة . هذا ، فضلا عما في ذلك من قضاء على اللغة . وكيف تستعمل لغة اسماءها ثم لا تنطبق على مسمياتها ؟ وكيف لنا العلم بهذه المسميات الجديدة ؟ (٦١٥) .

(٦١٤) مثل انسان دون أن يكون جسما ، بلا نهاية ولا غاية ومحدود في الاتجاهات الست ، ليس بجسم ولا يشبه الأشياء ويتعبد على العرش ، طوله سبعة أشبار بشبر نفسه ، العرش ليس له قرار ولا مكان ، الانصاف ص ٤١ ، مدرك لجميع المدركات التي يدركها الخلق من الطعوم والروائح واللين والخشونة والحرارة والبرودة بإدراك معين ليس بذى جوارح وحواس توجد بها هذه الادراكات ، الانصاف ص ٢٥ .

(٦١٥) جسم لا كالأجسام ، بدن لا كالبدان ، شيء لا كالأشياء (الصالحى) الفقه ص ١٨٤ ، غير لا كالغيار ، (عباد بن سليمان) ، عالم لا كالعلماء ، قادر لا كالقادرين حي لا كالحياء ، (الصالحى) ،

وقد يثبت الشيء ثم يخصص النفي بأنه نفي للمشابهة بين هذا الشيء وبين عالمنا هذا وما به من أشياء متشابهة . لما كان الشيء هو الشيء الانساني يسارع النفي وينفى المشابهة مع الشيء الانساني بالذات كنفي لما يحدث في الشعور . فالفني دليل على أن ما يحدث في الشعور هو عكس المنفى أى المشابهة ولا ينفى المشابهة . فالقائل « لست أسودا » قد يكون أسود ينفى السواد عنه ! ومثل ذلك كثير « بعلم لا كعلمنا » . « يرى لا كرويتنا » ، « يسمع لا كسمعنا » ... إلخ (٦١٦) . وقد تكون الرغبة في اثبات التنزيه معا وفي نفس الوقت مجرد تحصيل حاصل (٦١٧) .

٤ — اثبات العلم بشيء والجهل به : ويعنى ذلك أن العقل يثبت شيئا ثم تأتى العاطفة وتنفى ما يثبت العقل . يثبت العقل التعيين ثم تأتى العاطفة وتثبت اللاتعيين . يثبت العقل الكم والعاطفة تنفى الكيف . وهو نمط فكرى مبنى على النمط السابق من اثبات شيء ونفى صفاته مثل يستوى على العرش بلا كيف . فإذا كان الاستواء لدينا

مقالات ج ٢ ، ص ١٦٨ — ١٦٩ ، عالم قادر حى لا كالعلماء القادرين الاحياء ، (المعتزلة ، الخوارج ، طوائف من المرجئة والشيعة) ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٦ .

(٦١٦) يعلم لا كعلمنا ، يقدر لا كقدرتنا ، يرى لا كرويتنا ، يسمع لا كسمعنا ، يتكلم لا ككلامنا ، الفقه ص ١٨٤ ، يدان ليستا بجارحتين ولا ذوى صورة وهيئة ، عينان ليستا بحاسة من الحواس ولا تشبه الجوارح والاجناس ، الانصاف ص ٢٤ ، استواءه لا يشبه استواء الخلق ، الانصاف ص ٤١ ، اللوح غير أوراق مصاحفنا ، الانصاف ص ٩٣ ، الخط غير الخطوط التى فى مصاحفنا ، القلم غير اقلامنا ، مسموع بالأذان وان كان مخالفا لسائر اللغات وجميع الأصوات ، وليس من جنس المسموعات ، مرئى بالابصار وان كان مخالفا لسائر المرئيات ، موجود مخالف لسائر الموجودات ، الانصاف ص ٢٧ ، اثبات يدين ليست بجارحتين ولا قدرتين ولا نعمتين ولا يوصفان إلا بأن يقال انهما يدان- ليستا كالإيدى ، الابانة ص ٣٧ .

(٦١٧) وصفاته كلها بخلاف صفات المخلوقين ، يعلم لا كعلمنا ، ويقدر لا كقدرتنا ، ويرى لا كرويتنا ، ويسمع لا كسمعنا ، ويتكلم لا ككلامنا ، الفقه ص ١٨٤ .

معلوما فكيف يكون الكيف مجهولا ؟ لذلك كان موضوعا للإيمان الخالص
أى هو موضوع اقتضته العاطفة ولا يستطيع العقل إمامه الحكم
بشيء والا كان مبنعا . هى عبارات لا تفيد شيئا . التجسيم الذى يجهله
البشر اثبات للعلم وللجهل فى آن واحد . وهذا نفى للعم وتأكيد للسر ،
ونفى للوضوح ، وانكار لسلطان العقل (٦١٨) .

٥ — اثبات شيء بشيء هو نفس الشيء : يرى هذا النمط الفكرى
الى مجرد الحركة العقلية واصدار حكم ولكنه يعود من جديد ويعرف
الشيء بالشيء كمن يعرف الماء بالماء والهواء بالهواء . وذلك مثل عالم
بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته . فهى عبارات تدور حول
المشكلة ولا تحلها كمن يقوم بخطوة الى الامام وخطوة الى الخلف ، اقدام
واحجام ، قول وصمت . وذلك تعبير عن فعلى الشعور : التشبيه والتنزيه
أو الاثبات والنفى (٦١٩) .

٦ — تحديد شيء معلوم بشيء مجهول : وذلك مثل تعريف الانسان
بالملاك أو تعريف الانسان بالله . اذا وضع العقل موضوعا تأتى
العاطفة وتضع محمولا . وهو معروف فى المنطق بعدم جواز تعريف شيء
بشيء آخر يحتاج الى تعريف أو ضرورة كون المعرف به أوضح من
المعرف . فالعقل يضع المشكلة وهو غير قادر على حلها نظرا لانها
موضوعة وضعا لا شرعيا مغتربا ولا يجد حلا الا فى اللجوء الى العاطفة
والغوص فيها هروبا منها وإيهاما بحلها دون أن يقوم العقل ذاته

(٦١٨) وذلك مثل مستو على العرش بلا مماسة ولا كيف ولا مجاورة ،
الانصاف ص ٢٥ ، ممس للعرش بلا كيف ، يقعد على العرش بلا كيف ،
له عين بلا كيف ، يرى الابصار بلا كيف ، (زهير الاثرى) ، مقالات
ج ١ ، ص ٣٢٦ ، له قدر فى المساحة دون أن ندرى ذلك القدر ، له
ماهية لا يعلمها الناس ، قريب بعيد بلا كيف ، الفقه ص ١٨٧ ، يجىء
يوم القيامة بلا كيف ، (زهير الاثرى) ، جواره فى الجنة والوقوف بين
يديه بلا كيف ، الفقه ص ١٨٧ .

(٦١٩) وذلك مثل : عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته .

بتصحيح السؤال والعود الى العالم من اجل الاجابة عليه وايجاد
حل له (٦٢٠) .

٧ — تفسير شيء بشيء آخر يحتاج الى تفسير : وذلك ايضا نوع
من تفسير شيء معلوم بشيء مجهول . ولكن المجهول هنا ليس على
الاطلاق بل مجهول يمكن معرفته بشيء آخر لا يكون هو الشيء الاول والا
وقعنا في الدور من جديد . فاذا قلنا مثلا « المقتول ميت بأجله » يكون
السؤال وما هو الاجل ؟ فهذا وضع لسؤال خاطيء ثم هروب من الاجابة
الى عواطف الايمان . وكل سؤال يضعه العقل وضعاً خاطئاً نتيجة
لاغتراب الانسان في العالم فانه لا يجد له اجابة الا بالغوص في عواطف
الايمان . فالاجابة العقلية تستدعى تصحيح السؤال الخاطيء وذلك
بالعود الى العالم والقضاء على الاغتراب فيه (٦٢١) .

٨ — السجع العقلي : ويعنى ذلك صياغة عدة عبارات لا تدل على
شيء والتي هي اقرب الى « المط » اللغوى منها الى العبارات التي تنفيذ
معنى وكان الالفاظ ليس لها ثمن يمكن الاستكثار منها بلا حساب مثل
اليد التي يمسك بها . ففيم اليد ان لم تكن للمسك بها ؟ او مثل :
مكتوب في مصاحفنا . واين الكتابة ان لم تكن في المصاحف ؟ او بئل
الحى الذى لا يموت . ومكذا يفيد الحى ان لم يكن الذى لا يموت ؟ هذا
التكرار هو السجع العقلي اى الرغبة في قول شيء دون ان يكون
هناك شيء يقال ، فيستخرج من العبارة بطنها وجوفها واحشاؤها دون
ان تضيف جديدا على العبارة الاولى (٦٢٢) .

(٦٢٠) وذلك مثل : رسل البشر افضل من رسل الملائكة ، رسل الملائكة
افضل من عامة البشر ، عامة البشر افضل من عامة الملائكة .. العقائد
ص ١٥٢ .

(٦٢١) المقتول ميت بأجله ، العقائد ص ١٠٨ .

(٦٢٢) وذلك مثل ، اليد التي يمسك بها ، الرجل التي يسير عليها ،
مكتوب في مصاحفنا ، مسموع بأذاننا ، مقروء بالسنتنا ، محفوظ في قلوبنا .

٩ — السجع اللغوى . ويعنى ذلك صياغة عدة مقضايا تقوم على الاشتقاق اللغوى من أجل اكمال عناصر القضية دون افادة أى معنى . مثلا « يعدم المعدم فى حال عدمه معدوما » عبارة لم تقل شيئا الا أنها اشتقت من لفظ « عدم » اسم مفعول واسم فعل من أجل صياغة قضية مركبة . هنا يدور الفكر على نفسه باستعمال الالفاظ (٦٢٣) . فإذا ما ضاقت اللغة العادية تشتق لغة غريبة والفاظ جديدة غير الالفاظ الشائعة كى توحى بأنها تعبر عن معانى جديدة وهى لا تعبر عن شيء ، وكان اللفظ الجديد بنفسه قادر على كشف معانى جديدة وذلك مثل الكيفونية والحيثونية والاحموقية وهى لا تزيد كثيرا عن الكيف أو الكيفية والحيث والحيثية والاحمق أو الحق . وهو مازال سائدا فى فكرنا المعاصر خاصة عند مفكرى الشام (٦٢٤) .

١٠ — الخلط بين الاسماء : ويعنى ذلك افتراض أن الاسماء قد اختلطت وأن كل اسم يفيد مسمى آخر ومن ثم يجب أن يحل اشكال الاسماء . فهنا بالنسبة الى الصفات يسأل : هل تفيد كل صفة معناها أم أنها تفيد معنى غيرها ؟ هل تتفاير الصفات ؟ هل تعنى حى قادرا أو تعنى قادر حيا ؟ هذا نوع من المشاكل الوهمية التى يخلقها المتكلم من أجل خلق فرصة يعبر بها عن نشاطه العقلى المخترن وراء

العقائد ص ٨٣ ، الحى الذى لا يموت ، الدائم الذى لا يزول ، الحياة التى بها بان من الموت والاموات ، والقدرة التى أبعد بها الاجناس والذوات ، والعلم الذى أحكم به جميع المصنوعات ، وأحاط بجميع المعلومات ، الارادة التى صرف بها أصناف المخلوقات ، السمع والبصر اللذان أدرك بهما جميع المسموعات والمبصرات ، الكلام الذى به فارق الخرس وذوى الآفات ، الانصاف ص ٢٣ .

(٦٢٣) يعلم المعدم فى حال عدمه معدوما ، يعلم الموجود فى حال وجوده موجودا ، يعلم القائم فى حال قيامه قائما ، يعلم القاعد فى حال تعوده قاعدا ، الفقه ص ١٨٥ .

(٦٢٤) هذه الفاظ ابن كرام . انظر نقد البغدادى لها ، الفرق ص ٢١٩ — ٢٢٠ .

عواطف التأليه . كيف تكون الحياة هي القدرة حين يسأل هل معنى حي أنه قادر ؟ هل الصفات متغايرة أو واجدة ؟ وإذا كانت واحدة فلم تغايرت الاسماء؟ فاثبات الوحدة يعطى الفرصة لان يكون المؤله أعظم من البشر اذبن تتغاير لديهم الصفات واثبات التغاير بديهية لا تحتاج الى تأكيد (٦٢٥) .

١١ — تجاوز الممكن الى المستحيل : وهنا يقوم العقل بافتراض شيء ممكن ويتساءل اذا كان المؤله قادرا عليه أو على جنسه . وبطبيعة الحال تكون الاجابة بالاثبات ليس فقط لانه قادر عليه فالقدرة على الممكن أمر سهل بل لاثبات تدخل القدرة المطلقة في كل شيء حتى في الممكنات الانسانية المحضة (٦٢٦) . فالاثبات هنا يقوم على عدم الاكتفاء بالحد الأدنى والذهاب الى الحد الأعلى حتى يثبت الحد الأدنى بطريق الاولى . والقدرة على المستحيل تثبت القدرة على الممكن بطريق الاولى . فالاستدلال هنا يأتي من الأعلى الى الأدنى ، من الأكثر الى الأقل .

١٢ — تجاوز المستحيل : ويعنى ذلك وضع عدة مشاكل تدل على الاستحالة على الأقل بالنسبة الى الانسان ثم تجاوزها للتعبير عن أقصى قدر ممكن من عواطف التأليه . وتكون المستحيلات مثل العلم بالاشياء قبل كونها ، الجنع بين الاضداد ، القدرة على الظلم وهو افتراض تناقض بين النظر والعمل أو بين الفسر والوجود . فيمكن السؤال مثلا : هل يطير الانسان ؟ وتكون الاجابة بالطبع لا . وتكون النتيجة ولكن الله يطير . أو مثل هل يستطيع الانسان ان يعلم ما لا

(٦٢٥) وذلك مثل : يسمع بغير ما يبصر به ، لا تعنى قديم أنه حي أو عالم أو قادر (بعض البغداديين) ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٩ .

(٦٢٦) انظر في هذا الفصل ، ثانيا : الصفات السبعة ٣ — القدرة والتساؤلات حولها مثل هي الله قادر على ما أقدر عليه عباده ؟ هل الله قادر على جنس ما أقدر عليه عباده ؟ هل الله قادر على خلق العرض ؟ .

يكون ؟ فتكون الاجابة بالطبع لا . وتكون النتيجة ولكن الله قادر على علم ما لا يكون . هذه العبارات من شأنها الاعتراف بالعجز الانساني من أجل اثبات قدرة المؤله المطلقة . والمطلوب اجابة تعبر عن عواطف التعظيم والاجلال وليست اجابة عقلية عن مشكلة واتعية (٦٢٧) . فهذه التساؤلات كلها مثل هل الله لم يزل عالما بالاجسام ؟ هل المعلومات معلومات قبل كونها ؟ هل الاشياء أشياء لم تزل أن تكون ؟ ليس المقصود منها اعطاء اجابات عقلية بنعم أو لا بل تجاوز الحدود الانسانية للوقوع نهائيا في الوهم والخيال ، في دائرة العواطف والانفعالات . لما كان الانسان لا يستطيع أن يعلم الاجسام الا بعلم بعدى بعد أن توجد الاجسام الا أن المؤله وحده هو القادر على العلم بها علما قبليا قبل أن توجد . وحتى هذا التصور للتعظيم والاجلال انما هو تصور انساني خالص . فالانسان لديه حدس بالاشياء قبل حدوثها ، ويعلم بعض الموجودات علما قبليا دون تجربة ، وتكون الاشياء في ذهن الفنان قبل أن تخلق أعمالا فنية .

١٣ — الخلط بين حكم الواقع وحكم القيمة . ويعنى ذلك أن عديدا من العبارات لا تهدف الى وصف شيء في الواقع بل الى مجرد التعبير الانشائي تعبيرا عن مواطف التاليه وذلك مثل : ما مقدار الله ؟ مقداره أحسن الاقدار . أين يوجد ؟ يوجد في كل مكان . ومثل العبارات التي يحكم بها على الاشياء بأفضل وأعظم وأجل وهى صياغات أفعال التفضيل والمبالغة (٦٢٨) . وهنا يكون الحكم مجرد ارتفاع بالنفس

(٦٢٧) وذلك مثل : هل المعلومات قبل كونها ؟ هل الله قادر على ما علم أنه لا يكون ؟ هل يجوز كون ما علم الله أنه لا يكون ؟ هل يجمع الله بين العلم والقدرة والموت ؟ هل يوصف بالقدرة على الظلم ؟ هل يقدر على خلق جواهر لا أعراض فيها ؟ هل يقدر على قلب الاجسام أعراضا والأعراض أجساما ؟ هل يقدر على قلب الاسماء ؟ هل يقدر على ضرورة الجسم جزءا لا يتجزأ ؟ .

(٦٢٨) وذلك مثل : مقداره أحسن الاقدار ، موجود بكل مكان ، رسل البشر أفضل من الملائكة ، رسل الملائكة أفضل من عامة البشر ، عامة

وصعود بالروح ، وكلما كان الموضوع متعاليا كان أكثر تعبيرا عن
الالهوية التى تتجلى فى النهاية فى تعالى المستمر كعملية شعورية
خالصة .

١٤ — قلب العالم الانسانى . وهنا تأتى عبارات عدة ليس
المقصود منها وصف واقع أو حتى التعبير عن عواطف التالیه بل مجرد
نفى كل ما يوجد فى العالم الانسانى من وقائع وقلبه رأسا على عقب .
فاذا كان الانسان يفعل لغاية فأنفعال المؤله ليست لغاية . واذا كان
الانسان يفعل لغرض فأنفعال المؤله منزهة عن الغرض . واذا كان
الانسان يخضع للاهواء فالمؤله لا يخضع للاهواء . ويمكن الاستطراء
فى هذا القلب الى ما لا نهاية . وهى العبارات التى تظهر فى الطريق
السلبى فى التعبير عن عواطف التالیه والتى تنفى مظاهر النقص عن
المؤله .

يمكن القول اذن أن الجهاز العقلى لعلم الكلام يتضمن مقولات
انسانية خالصة تستعمل كتمرينات عقلية للتعبير بمناسبتها عن عواطف
التالیه ، بدءا من عواطف التعظيم والاجلال . قلا تقترب المقولات مرة من
الصورة والتجريد كما قد تقترب مرة أخرى من الحس والعيان . ويظل
السؤال : هل هذه الجعبة من التنظير العقلى ، وهو الجهاز العقلى ،
تحليل لواقع ويحل على تقدم فكرى أم أنه تحصيل حاصل الهدف منه
التنفيس عن عاطف التالیه ؟ وهو نفس السؤال المطروح بالنسبة للمثالية
العقلية كلها . فهى بالنسبة للعقائد القديمة تمثل تقدما وعقلانية خالصة
ولكنها بالنسبة الى الفكر العلمى تمثل عواطف ذاتية خالصة ومجموعة من
الامانى والرغبات تقتضيها النفس وبالتالي لا تكون فكرا علميا . وبهذا

==
البشر أفضل من عامة الملائكة ، العقائد ص ١٥٢ ، وأفضل البشر بعد
نبينا أبو بكر الصديق ثم عمر الفاروق . ثم عثمان ذو النورين ثم على
المرتضى ، العقائد ص ١٤٠ — ١٤١ . انظر أيضا الفصل الثانى عشر
عن « الامامة » .

المعنى يكون الجهاز العقلى الصورى خارجا عن نطاق المنطق البرهانى الاستدلالى أو المنطق الحسى الاستقرائى ومن ثم لا تنطبق عليه مقاييس الصدق فى الاثنين ولا يقاس بكونه تحصيل حاصل أو افادة جديدة . فقد كانت مهمته ايجاد التوازن بين عواطف التأنيه والصيغات العقلية لها حتى يكون الوعى متسقا مع نفسه قادرا على تحليل خبراته وادراك انفعالاته ، وفهم عواطفه (٦٢٩) . وقد كان الدافع على انشاء هذا

(٦٢٩) يعتبر الخياط هذا الجهاز العقلى من فضاء المعتزلة اذ يقول : « اوليس الليل على صحة قول المعتزلة وحسن اختيارها وتقدمها فى العلم أن صاحب الكتاب (ابن الراوندى) ... انما ذكر الكلام فى فناء الاشياء وبقائها ، والقول فى المعانى ، والكلام فى العلوم والمجهول ، والكلام فى التولد ، والكلام فى احالة القدرة على الظلم ، والكلام فى المجانسة والمداخلة فى الانسان والمعارف . وهذه ابواب من غامض الكلام ولطيفه مما لا يخطر على بال الرافضة ولا يبلغ اليه . ومما يدل على ذلك أنك لا تجد على احد من المعتزلة فى هذه الابواب التى ذكرتها حرفا واحدا الا لمن خالفه فيه المعتزلة . فلما لغير المعتزلة فلا تجد حرفا واحدا فى هذه الابواب الا لانسان سرق كلامه من كلام المعتزلة فأضافه الى نفسه » ، الانتصار ص ٧ ، ويقول أيضا « ان الكلام فيما كان وفيما يكون وفى الكل وفى البعض وما يتناهى وما لا يتناهى من غامض الكلام ولطيفه دائما . وكان أبو الهذيل يكثر ذكره والكلام فيه لشدة وعنايته به . وهذه هى سبيل العلماء انما يعنون من العلم أشده وأصعبه ، الانتصار ص ١٣ ، ويقول أيضا « أفلا نرى الكلام كله للمعتزلة دون سواها ؟ » الانتصار ص ١٤ ، « الكلام فى الاصوات وعلى أى وجه تسمع من لطيف الكلام وغامضه وليس لاحد فيه قول يعرف الا للمعتزلة لانهم أرباب الكلام وأهل النظر والمعرفة بدقيق الكلام وغامضه وبعد أحكام جليل الكلام وظاهره » الانتصار ص ٥ ، « الذى يدل على عظم قدر المعتزلة فى الكلام وانهم أرباب النظر دون جميع الناس أنك من ذكر مخالفة بعضهم لبعض لم تقدر أن تحكى لمخالف لهم حرفا واحدا . وانما سأل بعضهم بعضا . فلما كلمة واحدة لغيرهم فلا يقدر عليها . لتعلم أن الكلام لهم دون ما سواهم » . الانتصار ص ٧٢ ، « وهذا باب لا يحسن فيه الكلام سوى المعتزلة . لا تجد على أبى الهذيل فى هذا الباب حرفا واحدا لرافضى ولا مرجئى ولا لخراجى ولا لحشوى ، ولا نجد الكلام عليه الا لآخوانه من المعتزلة مثل النظم وأصحابه بشر بن المعتز وأصحابه ، الانتصار ص ٧٤ — ٧٥ ، « وهم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتميز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام والفرقون بين علم السمع

الجهاز العقلى المتقدم بالنسبة الى عواطف التالىه ليس فقط اتساق
الوعى مع نفسه وايجاد التوازن بين العقل والعاطفة بل أيضا اثبات
الإصالة والابداع ضد التقليد والتبعية فى الوعى الجماعى وأنشاء
حضارة جديدة فى مواجهة الغزو الحضارى الاجنبى (٦٣٠) . واحيلنا
ترفض عواطف التالىه كل جهاز عقلى لانه لم يف بالغرض ، ولم يعبر
عن المؤله فيترك كلية . وتبقى عواطف التالىه كما هى دون أية صياغات
عقلية تعطى الامان لصاحبها ، ويشعر من خلالها بالتقوى والكنية .
فالاحساس كاف دون تعبير أو صياغة كما هو الحال عند الصوفية (٦٣١) .
وفى النهاية ان كل العبارات الكلامية صياغات انسانية خالصة على
الاقل على مستوى اللغة ولا اتصال بين الذات ، فاللغة انسانية بمعنى
انها مرتبطة بالاشياء ، والتعبير بها لا بد وأن يوصل معا فى الاشياء ،
والسامع لها لا بد وأن يفهم بالاشارة الى الاشياء . فنحن هنا امام جدل
بين الذات ، خاضع للمقولات الانسانية الخالصة . لذلك وصف منهجه
بانه منهج الجدل (٦٣٢) .

وعلم العقل ، والمنصفون فى مناظرة الخصوم » ، التنبيه ص ٣٥ — ٣٦ ،
« لا يدعون ذكر بهيمة ولا طائر ولا شئ خلقه الله الا تكلوا عليه ووضعوا
قياسا ثم عدلوا عن ذلك كله فلم يرضوا به » ، التنبيه ص ٤١ .

(٦٣٠) « لولا ابراهيم (النظام) واشباهه من علماء المسلمين الذين
شأنهم حيطة التوحيد ونصرته والذب عنه عن طعن الملحدين فيه الذين
شغلوا أنفسهم بجوابات الملحدين ووضع الكتب عليهم » ، الانتصار
ص ٤١ .

(٦٣١) « ان ابا الهذيل تاب عن الكلام فى هذا الباب (هل مقتدرات
الله كل وغاية ونهاية ؟) عند فطن الناس به انه يعتقد وأخبر انه يعتقد
وأخبر انه كان يناظر فيه على البور والنظر ، الانتصار ص ١٦ ، قال
النظام وهو وجود بنفسه « اللهم ان كنت تعلم انى لم أقصر فى نصره
توحيدك ولم اعتقد مذهبا من المذاهب اللطيفة الا لاشد به التوحيد . فما
كان منها يخالف التوحيد فأتنا منه بارىء . اللهم فان كنت تعلم انى كما
وصفت فاغفر لى ذنوبى وسهل على سكرة الموت » . ومات من ساعته ،
الانتصار ص ٤١ — ٤٢ ، وزار ابراهيم السنوسى أبا موسى الدردار
وسأله عن رجل من المتكلمين فأكثرهم جميعا ، الانتصار ص ٦٨ .

(٦٣٢) انظر الباب الاول ، المقدمات النظرية ، الفصل الاول ،
هل علم الكلام علم ؟

٤. — تكوين القضايا :

لما كانت كل هذه الابنية العقلية انما تعبر عن اوضاع نفسية واجتماعية وبالتالي كانت كل القضايا حول الذات والصفات انما تكشف عن مضمون نفسى واجتماعى وكانت اقرب ما تكون الى التعبيرات الانشائية التى تعبر عن مواقف انفعالية منها انى قضايا خبرة تصدر احكاما على واقع أصبح من السهل تتبع نشأة هذه القضايا وكيفية تكوينها ابتداء من التجارب الانسانية الحية النفسية والاجتماعية التى يعيشها الانسان .

والتجربة الانسانية الرئيسية الفردية او الاجتماعية هى تجربة النجاح والفشل ، التقدم والتأخر ، النهضة والسقوط ، الامل واليأس ، الحركة والسكون . فالانسان ليس الا وجود متوتر بين هذين القطبين يظهران احيانا كبعدين بين الاعلى والادنى ، بين المثال والواقع ، وحيانا أخرى بين الامام والخلف ، فالاعلى هو الامام والادنى هو الخلف . والخلاف فى العبارات انما يدل على خلاف فى المرحلة التاريخية التى يمر بها المجتمع ، المرحلة الالهية او المرحلة الانسانية ، فى الاولى يتم تصور العلاقات بين الاطراف بين الاعلى والادنى ، وفى الثانية بين الامام والخلف . والوجود الانسانى رسالة تحقق بين هذين القطبين ، امكانية وجود بين هذين البعدين . اذا ما تحقق وصل الى الكمال وان لم يتحقق ظل ناقصا . ومن ثم كانت تجربة الكمال والنقص هى التجربة الشاملة للوجود الانسانى . فالانسان ذو علاقة بين طرفين ، بين المثال والواقع . اذا تحقق المثال حدث الكمال وان لم يتحقق ظهر النقص . الانسان هو هذه الامكانية المستترة بين الحركة والسكون (٦٣٣) .

(٦٣٣) يرفض ابن حزم أن تكون الصفات والاسماء اثباتا لمدح أو نفي العيب « فإن قالوا ان هذه الصفات ذم وعيب وانما نوصفه بصفات المدح لزمهم مصيبتان : (ا) اطلاقهم ان الله اخبر عن نفسه فى هذه الآيات بصفات الذم والعيب ، وهذا كفر . (ب) ان يصفوا ربهم بكل صفة مدح وحمد فيما بينهم وان لم يأت بنص فيصفوه بأنه عاقل وشجاع وجلدوسخى وحسن الاخلاق نزيه النفس تام المروءة كامل الفضائل ذو هيئة نبيل ، نعم المرء ! ويقولون انه تياه قياسا على انه جبار ومتكبر ، ويقولون إنه =

لذلك كان سؤال القدماء عن الاوصاف والصفات والاسماء بصيغتين الاولى مثبتة والثانية منفية مثل : هل الله محسن ؟ هل الله غير محسن ؟ هل الله عادل ؟ هل الله غير عادل ؟ هل الله رحيم ؟ هل الله غير رحيم ؟ هل الله صادق ؟ هل الله غير صادق ؟ هل الله حلیم ؟ هل الله غير حلیم ؟ ... الخ . وهذا يعنى أن كل صفة مرتبطة على نحو ما بالصفة المضادة وأن الاحسان وغير الاحسان واجهتان لواقعة واحدة ، وأن العدل وغير العدل شيء واحد من وجهتين مختلفتين وهكذا . فما هو وجه الارتباط بين الشيء ونقيضه ؟ وما هو وجه الصلة بين الضدين ؟

قد تبدو في الظاهر اولوية الصفات الموجبة على السالبة ولكن في الحقيقة تبدو الصفات والاسماء السالبة على أنها المصدر والاساس . فبيداً واقع الظلم قبل الاحساس بالعدل . ويكون هناك وضع قسيوة قبل أن تنشأ الرغبة في الرحمة . وقد يقال ان الاحساس بالعدل موجود برفض الظلم ولكن الحقيقة أن الواقع سابق على الانفعالات ، فرفض الظلم سابق على الاحساس بالعدل . وهذا لا ينفى وجود طبيعة بشرية ولكن هذه الطبيعة موجودة في واقع ومتحدة به وليست سابقة عليه سبقاً زمانياً او خلقياً . ولما كانت الصفات الايجابية تتحدد بنفى الصفات السلبية تكون الاولوية للسلب ولوجود النقص . فالذات المشخص عائل بنفى الظلم عنه ، ورحيم بنفى القسوة عنه ، وصادق بنفى الكذب عنه ، وحليم بنفى السفه عنه الخ . بل ان نفى الصفة المضادة يكفى لاثبات الصفة الموجبة دون حاجة الى اثبات الصفة الموجبة اثباتاً

=
مستكبر فهو والمتكبر في اللغة سواء ، وذو منة وعجب اذ لا فرق بين هذا وبين المكر والكبرياء ... فان هذه الصفات التي منعوا منها لانها بزعمهم صفات ذم فان السمع والبصر والحياة أيضا صفات نقص لانها أعراض دالة على الحدوث ، الفصل ج ٢ ، ص ١٣٢ - ١٣٣ ، ويرى ابن حزم أن الله كلم موسى حقيقة لا مجازاً ، ولا يجوز أن يقال أنه متكلم لأن الله لم يسم نفسه متكلماً . ولا يجوز القول ان الله كلاماً لنفى الخرس . فنفى الخرس بالكلام بتحريك اللسان والشفوتين والا لزم تسميته شهما لنفى الخشم ومتحركاً لنفى الحذر ، وهذا كله الحاد في أسبائه ، الفصل ج ٣ ، ص ٩ .

موضوعيا . ويكون نفى الصفة المضادة أحد الحلول لمشكلة اثبات انصفات أو نفيها ، وهو اثبات الصفة بنفى الصفة المضادة . والواقع أن كل ذلك عمليات شعورية خالصة لا تثبت أو تنفى شيئا في الواقع . فحب الطو لا يعنى كراهية المر بالضرورة بل يحدث ذلك القلب في الشعور وطبقا لقوانين التناقض والتقابل والتضاد الصورية . وصديق القضية لا يعنى كذب نقيضها بالضرورة الا في المنطق الصورى الفارغ من كل مضمون لانه في الواقع قد يتحد الضدان في واقعة واحدة (٦٣٤) . وقد تعنى الصفة نفى ضدها . وقد تنشأ الاسماء من نفى الضد . فالعالم ما ليس بجاهل ، والقادر ما ليس بعاجز ، والحى ما ليس بميت . وذلك يدل على أن تعريف الايجاب يتم بالسلب ، وأن أساس الثبوت هو النفى (٦٣٥) . وهذا يصدق فقط على كل ما له حياة حيث يكون الضد

(٧٣٤) عند الحسين بن محمد النجار أن الله لم يزل جوادا بنفى البخل عنه دون اثبات جود ، مقالات ج ١ ، ص ١٣٩ ، ج ٢ ، ص ١٧٣ ، ص ١٨٥ ، سبيع بصير أو سامع مبصر تعنى اثبات الذات ونفى الصفات المضادة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٢ — ٢٣٤ ، وذهب الى أنه مريد لنفسه أى غير مستكره ولا مغلوب ، الارشاد ص ٦٣ ، وقد رد الجوينى عليه مثبتا الصفات الموجبة ، الارشاد ص ٦٧ — ٦٨ ، وعند أكثر المعتزلة والخوارج وأكثر المرجئة والزيدية وعند عبد الله بن كلاب وأصحابه اثبات صفات ذاته نفى الصفات المضادة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٢ — ٢٣٤ ، وعند شيطان الطاق الله عالم أى ليس بجاهل ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٣ ، وعند البغداديين الله حلیم أى ناه عن السفه كاره له ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٣ ، وهو أيضا موقف أبى الهذيل العلاف ، مقالات ج ٢ ، ص ١٥٧ ، وعند ضرار تعنى عالم ليس بجاهل ، وقادر ليس بعاجز ، وحى ليس بميت ، مقالات ج ٢ ، ص ١٥٩ ، وعند النظام اثبات ذاته نفى الجهل عنه ، وتعنى قادر اثبات ذاته ونفى العجز عنه ، واثبات السمع نفى الصمم . الخ . مقالات ج ٢ ، ص ١٥٩ ، وعند النظام ، اختلاف الصفات بالنسبة للذات هو اختلاف لما ينفى عنه لاختلاف في الذات .

(٦٣٥) اختلفت المعتزلة في فائدة وصف الله بأنه عالم قادر . فزعم النظام أن معنى وصفه بأنه عالم قادر يفيد أنه ليس بجاهل ولا عاجز فالزم على هذا كون الجهادات والاعراض عامة قادرة لأنها ليست بجاهلة ولا عاجزة ، الأصول ص ٩١ ، ومن الاسماء ما يجب اثباته لله لاجل نفى النقص عنه نحو كونه سميعا لنفى الصمم ، بصيرا لنفى العمى ، ومتكلما

هو الاساس . واذا كانت الصفات مجازا لا حقيقة في الله فمعناها نفى
الضد . فهذا أقرب الى فهم المجاز واقرب اليه (٦٣٦) . والحقيقة هو
النفى والمجاز هو نفى النفى ، وهو الاثبات .

وحرصا على التنزيه وعلى الاتساق المطلق في تصور الذات المشخص
لان الاضداد توحى بالحركة دون الثبات وبالنقص دون الكمال جعلت
الاضداد من صفات الفعل لا من صفات الذات حتى تظل الذات موطنا
للاتساق والوحدة الخالية من كل تضاد . فصفات الذات لا يجوز ان
توصف الذات المشخصة باضدادها في حين ان صفات الافعال يجوز ان
توصف الذات المشخصة باضدادها وذلك لان صفات الذات هي الصفات
الجوهرية ، واضدادها نفى لها . فاذا كان الذات المشخص عالم قادر
حتى فلا يتصور ان يكون جاهلا عاجزا ميتا . اما صفات الافعال المتصلة
بالعالم والتي تتعامل مع البشر وتدخل في علاقة مع الطبيعة فيمكن تصور
اضدادها كالمحبة والكراهية والرضا والسخط (٦٣٧) . فان كان السؤال :

=
لنفى السكوت والخرس ، الاصول ص ١١٨ ، واتفق ضرار بن عمر
وحفص الفرد على قولهما ان الباري عالم قادر بمعنى انه ليس بجاهل
ولا عاجز ، الملل ج ١ ، ص ١٣٣ . واتفق اهل السنة في ذلك في بعض
الصفات . فقد اجمعوا على أن ارادته للشيء كراهيته لعدم ذلك الشيء
كما قالوا ان امره بالشيء نهى عن ضده ، الاصول ص ١٠٢ على عكس
علماء الاصول الذين جعلوا لكل فعل حكما دون قلب الامر بالشيء الى
نهى عن ضده كما هو الحال في المنطق الصوري .

(٦٣٦) قال جمهور المعتزلة ان اطلاق العلم لله انها هو مجاز لا حقيقة
وانما معناها انه لا يجهل . وقال سائر الناس ان علمه علما حقيقة
لا مجازا ، الفصل ج ٢ ، ص ١١٨ .

(٦٣٧) هذا ، هو موقف المعتزلة بوجه عام ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٣ —
١٧٤ ، مريد ، محب ، ودود ، راض ، ساخط ، غضبان ، حوال ،
معاد ، حليم ، رحمن ، رحيم ، راحم ، خالق ، رازق ، باري ، مصور ،
محيي ، مميت من صفات الفعل . فكل ما وصف بالضد فهو من صفات
الفعل ، مقالات ج ٢ ص ٢٨٩ ، وانكرت المعتزلة أن يكون الله مريدا
للمعاصي . وأنكروا أن يكون الله لم يزل مريدا لطاعته . وأنكروا أن يكون

هل يوصف الله بالضد ؟ تكون الإجابة بالنفى لان الضد موجود فى الواقع ، والصفات موجودة فى الذات الشخص كتمويض عن العجز فى الواقع وكتنزيه للذات الشخص عن صفات النقص (٦٣٨) . ولكن كيف يمكن التوفيق بين نفى الضد عن الذات الشخص وبين اثبات القدرة المطلقة القادرة على فعل الضد حتى ولو كان مظهرا من مظاهر النقص ؟ فالذات الشخص قادر على الجمع بين الاضداد (٦٣٩) . ويؤثر البعض القدرة على الصفة المضادة ، ويجعل الذات الشخص قادرا على فعل الصفة المضادة بل وقادرا بقدرة قديمة . فإلله قادر على الظلم ! ويؤثر البعض الآخر نفى مظاهر النقص التى تمثلها الصفات المضادة على اثبات القدرة على فعلها ايثارا للتنزيه على مستوى الكمال على القدرة المطلقة (٦٤٠) .

وقد ينتقل السؤال من فعل الصفات المضادة الى مستوى القدرة على قلب الاسماء فيكون : هل يجوز أن يقلب الله الاسماء ؟ فالإجابة بالاثبات تؤثر القدرة المطلقة على اللغة وارتباط الاسماء بالمسميات . والاجابة بالنفى تؤثر الثبات اللغوى وارتباط الاسم بالمسمى حرصا على المعرفة الانسانية وصحة الاتصال بين الافراد عن طريق لغة متفق

الله لم يزل متكلم ، راضيا ساخطا ، محبا ، منعما . . . فهى كلها صفات أفعال وليست صفات نفس . صفات النفس ليس لها ضد ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤١ — ٢٤٢ .

(٦٣٨) يجيب المعتزلة بالنفى ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤١ ، هل يقال : لم يزل الله غير محسن اذا كان للاحسان فاعلا ؟ غير عادل اذا كان للعادل فاعلا ؟ مقالات ج ١ ، ص ٢٣٧ .

(٦٣٩) هذا هو رأى الصالحى وصالح من أن الله قادر على خلق الإدراك مع العمى ، والقطن والنار ، والحجر والجو .

(٦٤٠) هذا هو رأى أبى الهذيل ومعم وهشام وبشر بن المعتمر والجبائى وسائر المعتزلة . وعند النظام لايفعل الله الا الاصلح ، ولا يقدر على الظلم والجور والكذب ، الفرق ص ١٣٤ ، اذا فعل شيئا تركضه ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٠١ .

عليها(٦٤١) . فاذا كان السؤال وضعيا بصرف النظر عن الذات المشخص وقدرته على فعل الصفات المضادة أو على قلب الاسماء فانه يكون : هل يجوز اليوم قلب الاسماء واللغة على ما هي عليه أم لا ؟ فتتغير الاسماء اذا تغيرت هذه الاتفاقات والمواضع . وهذا التغير يحدث طبقا للتغيرات الاجتماعية . ونفى هذا التغير يثبت وجود الاسماء العابة بضرورة الذهن أو بضرورة الاشياء ، وهى النظرة المثالية التى تجعل اللغة توقيفا لا وضعيا(٦٤٢) . والصفات المضادة لبست فقط على مستوى الاسماء كما هو الحال فى التقلب فى اللغة عندما يسمى الاسود ابيض ، والعالم جاهلا ، والطويل قصيرا ، والبدن رفيعا بل ايضا على مستوى القلب الشعورى(٦٤٣) . فضلا عن ان التقلب فى اللغة ليس مجرد تغيير فى الاسماء بل يقوم بوظيفة فنية فى الرسم المضحك للشخصيات .

والتضاد كالاتساق والانسجام والتألف ، مكون من مكونات الحياة الانسانية . هناك تضاد فى الاحساسات ، سواء ما يتعلق منها بالمرئيات كالمضى والمظلم أو الألوان كالأبيض والأسود أو الاحجام كالمصغر والكبير أو الأطوال كالطويل والقصير أو الأوزان كالخفيف والثقيل أو الأصوات كالضعيف والقوى ، والحاد والغليظ ، أو المشبومات كالكره والحسن أو الذوقات كالطو والمر أو الملموسات كالخشن والناعم . وهو ما حاول الطبائعيون القدماء تصنيفه اما فى دراسة العناصر الاربعة وتأليفها أو دراسة علم النفس من حيث اتصالها بالبدن ومن حيث انها ظاهرة

(٦٤١) هذا هو موقف عباد بن سليمان ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٥٠ ، ج ٢ ، ص ١٨٦ .

(٦٤٢) مقالات ، ص ٢٥٠ ، ج ٢ ، ص ١٨٦ .

(٦٤٣) تذكر عديد من الامثلة الشعبية هذا القلب الشعورى مثل « الجعان يحلم بسوق العيش » . ويجوز الصالحى ان يسمى الله نفسه عاجزا موانا جاهلا حمارا ، مقالات ج ١ ، ص ٢٥٠ ، ج ٢ ، ص ١٦٩ — ١٧٠ ، كما يقف ضد التعريف عن طريق البُعد . ويجز أن يقدر الله الميت فيفعل وهو ميت ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٩ ، ولكن الجبائى وعباد لا يجوز ان يكون اسما البشارى على التقلب له ، مقالات ج ١ ، ص ٢٥٠ ، ج ٢ ، ص ١٨٥ — ١٨٧ .

طبيعية (٦٤٤) . كما يوجد التضاد أيضا في الانفعالات الانسانية التى يمكن تصنيفها أيضا الى انفعالات ايجابية وانفعالات سلبية . فهناك الشجاعة والجبن ، الجراة والخوف ، الاقدام والاحجام ، الرضا والسخط ، المحبة والكراهة ، الكرم والبخل ، التواضع والغرور . وهو ما حاول الصوفية والاخلاقيون تصنيفه والاعتماد عليه في ترقى الروح والاتحاد بالذات المؤله . ويوجد التضاد أيضا في الذهن الانسانى في مقولاته عن الضد والعكس والقلب والمعارضة والقابلة والتناقض . فلكل قضية عكس ، ولكل تصور ضد ، ولكل شئ مقابل . والذهن هنا تابع للاحاسانات بالاشياء وبالانفعالات الانسانية . ويقدم مقولاته للتعبير عن بناء الواقع أو بناء الشعور . ويعم التضاد شتى النواحي الانسانية . ففى الاخلاق المثالية يوجد التناقض بين الكرم والبخل ، بين الشجاعة والجبن ، بين الصدق والكذب ، بين التضحية والخيانة ، بين الفريسة والانانية ، وهو ما يسمى بقائمة الفضائل وقائمة الرذائل . وفى الجمال هناك الحسن والقبيح ، العقلى والذهنى ، الروحى والحسى ، الصورى والمادى . وفى الدين هناك الحلال والحرام ، الخير والشر ، الحسنه والسيئة ، النفع والضرر ، النفس والبدن ، الآخرة والدنيا ، الملاك والشيطان ، الجنة والنار ، الايمان والكفر ، الثواب والعقاب . وهو ما وضع فى الاخلاق القديمة وتصنيف الفلاسفة للفضائل والرذائل . كما يوجد التضاد فى الاوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية . فهناك الفقر والغنى ، العبد والسيد ، الثورة والثورة المضادة ، العامل وصاحب رأس المال ، التحرر والاستعمار ، التقدم والتخلف ، النهضة والسقوط ،

(٦٤٤) تناولت المقدمات النظرية ، الفصل الرابع ، نظرية الوجود ، هذا الموضوع دون أن تربطه بوضوح بالاساس العقلى لصفات الايجابية والسلبية . قال قديرية البصرة ان الله لم يزل سميعا بصيرا على معنى أنه كان حيا لا آفة به تمنع من ادراك المسموع اذا وجد . وكذلك الجبائى وابنه ، الاصول ص ٩٦ — ٩٧ ، وعند أهل السنة وحتى العقائد المتأخرة يجب فى حقه كونه قادرا وضده كونه عاجزا ، وكونه مريدا وضده كونه كارها ، وكونه عالما وضده كونه جاهلا ، وكونه حيا وضده كونه ميتا ، وكونه سميعا بصيرا وضدها كونه أصم وكونه أعشى ، وكونه متكلم وضده كونه أبكم . الباجورى ص ٩ .

وهو التضاد الغالب في هذا العصر . وكل محاولة لالغاء التضاد هي محاولة للقضاء على مصدر الحركة في الحياة الانسانية وفي التاريخ . ولا يكون هذا الالغاء بأفكار الوسط والتوازن والمصالحة والتحالف والاتحاد والوحدة الا لصالح الوضع القائم خوفا من تطور الواقع تطورا طبيعيا لصالح الطرف الغائب المتهور .

وقد ظهر هذا البناء الشعوري في كل القضايا التي يعبر بها الانسان عن آماله وطموحاته أو عن فشله واحباطاته . وهي العبارات التي تأخذ في المجتمع المتدين معاني دينية بل وتكون علما هو علم الكلام أو علم العقائد . فلو قمنا بإحصاء شامل لكل ما قيل عن الله ، وما صدر من عبارات وقضايا تجعل الله موضوعا في قضية أو مبتدأ في جملة فإنها لا تتعدى نوعين من القضايا . الاولى قضايا ايجابية مثل الله موجود ، الله عالم ، الله قادر ، الله حي ، سواء كان المحمول من أوصاف الذات الست أو من الصفات السبع أو من الاسماء التسعة والتسعين ، وفي هذا النوع من القضايا يوصف الله بصفة في صيغة اثبات . والثاني قضايا سلبية مثل الله غير معدوم أو غير حادث أو غير فان أو ليس في محل أو مخالف للحوادث أو ليس اثنين أو ثلاثة اذا ما نفينا اضداد اوصاف الذات . أو أن الله ليس جاهلا ، وليس عاجزا ، وليس ميتا ، وليس أصما ، وليس أعمى ، وليس أبكما ، وليس خاضعا لللاهواء اذا ما نفينا اضداد الصفات السبع . أو ليس ظالما ، وليس قاسيا ، وليس حربا ، وليس متهورا ، وليس صغيرا ، وليس ناسيا ، وليس بخيلا . . . الخ اذا اخذنا اضداد أسماء الله التسعة والتسعين . في العبارات الاولى نثبت له صفات الكمال ، وفي العبارات الثانية نفي عنه صفات النقص . ولا يوجد طريق ثالث كما هو معروف في الفكر الديني ، وهو طريق التمثيل . فالحديث عن الله بطريق القياس وضرب الامثال وشتى انواع المجاز والاستعارة والكناية هي صور فنية ترجع في حقيقة الامر الى النوعين السابقين من القضايا ، القضايا الموجبة والقضايا السالبة ، القضايا المثبتة والقضايا المنفية . « فالله نور » مجاز ولكن الصياغة قضية موجبة . وكذلك « الله ليس ظالما » مجاز ولكن صياغتها قضية سالبة .

وقد عرف القدماء هذين النوعين من العبارات أو القضايا فيما يسمى بطريق التشبيه وطريق التنزيه . يثبت الطريق الاول لله صفات الكمال وينفى الطريق الثانى عن الله صفات النقص . الآيات الاولى آيات الاثبات . والآيات الثانية آيات السلب . وظلت التمرينات العقلية مستمرة على هذا النحو فى صياغة العبارات بهاتين العاطفتين ، عاطفة اثبات الكمال وعاطفة نفي النقص . وقد جمعتها الآية البليغة « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » . فالاولى سلبية واثنائية ايجابية ، الاولى نافية والثانية مثبتة . ولما كان السلب أولا كان أساس الايجاب وسابقا عليه . فالشعور يبدأ نافيا وينتهى واضعا كما هو الحال فى الشهادات « لا اله الا الله » . فالعبارة الاولى « لا اله الا الله » نافية ، والثانية « الا الله » مثبتة . لقد أوجزت هذه الآية المشهورة طريقى السلب والايجاب على ما هو معروف فى تاريخ الفكر الدينى . فـ « ليس كمثله شيء » تعبير عن التنزيه الذى هو فى الحقيقة رغبة فى التعظيم والاجلال فى صياغة عقلية ، وهو ايضا معنى تعالى . كل صياغة للمؤله فانه يند عنها لانه أعلى وأعظم وأجل من اية صياغة بشرية . وهذا الطريق السلبى هو الاسلام عادة تجنباً لكل تشبيه أو تجسيم ، وهو فى الحقيقة نفى لجميع الصفات الحسية التى يرمز اليها الشيء ، وهى الصفات التى يعتبرها الشعور نقصا وعيبا ، ولا تليق للتعبير عن العظمة والجلالة استقفاها الانسان من العالم ونفاها عن المؤله (٦٤٥) . والجزء الثانى « وهو السميع البصير » يشير الى الطريق الايجابى فى اثبات الصفات وهى مجموع المثل الانسانية التى عجز الانسان عن تحقيقها فاسقطها الى أعلى على المؤله وتأملها اعجاباً ثم عبدها وقدمها تشخيصاً . فالصفات كلها سوء كانت ايجابية أو سلبية ، صفات نفس أو صفات فعل هى اسقاطات من الشعور تدل على موقف الذات أو موقف الجماعة . فالولاية والعداوة تدلان على موقف انسانى خالص يتحدد فيه الشعور بعاطفتى المحبة والكراهية أو يتحدد فيه الشعور الجماعى بالنسبة للجماعات الاخرى فيقسمها الى جماعة

(٦٤٥) « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » ، الفقه ص ١٨٤ ، كل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مثبته له ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٦ .

مؤمنة وأخرى كافرة أو الى دار اسلام ودار حرب . ثم يسقط هذا البناء النفسى كله على المؤله الشخص . وغالبا ما يكون ذلك لمصلحة الفرد أو الجماعة . فالمؤله الشخص يوالىها ويعادى سواها . يخلق الانسان جزءا من ذاته ، ويؤلهه أى انه يخلق المؤله على صورته ومثاله . فهو يؤله أحلامه ورغباته ثم يشخصها ويعبدها . فالمعبود دليل على العجز ، والمقدس قرينة على عدم القدرة . القادر لا يعبد ولا يقدر بل يعمل ويحقق خططه وإهدافه . فان عجز تسربت طاقته بتحقيق ذاتى خالص ، فبتصور خططه وأهدافه وإمانيه وقد تحققت بالفعل . والتحقق بالفعل فى نطاق الذات وبالخيال هو التشخيص . فمتحول العبادة الى معبود ، والفعل الى مفعول ، وتنشأ الذات التى تستقبل بعد ذلك بسهولة عديدة من الصفات ، وتكون مشجبا يسهل عليه تعليق باقى الامانى الانسانية التى لم تتحقق . وتصبح الذات الالهية صورة للانسان الكامل . قد يكون التعبير من الصوفية ولكنه فى الحقيقة يصدق أيضا على ما انتهى اليه القدماء فى التوحيد . فان اختيار باقية من الصفات المطلقة ووضعها معا فى صورة معبود تشير الى أن الانسان انما يؤله نفسه بعد أن دفع نفسه الى حد الاطلاق . فالذات الالهية هى الذات الانسانية فى اكمل صورها (٦٤٦) .

والسؤال الآن : هل نشأت صفات الكمال من طلب النقص أو نشأت صفات النقص من وجود الكمال بالعقل الانسانى كبناء له ؟ بصرف النظر عن علاقة العلة بالمعلول أو التحليل النفسى لنشأة الإنكار فانه سواء فى اثبات الصفات أو فى نفيها يقوم الشعور بعدة عمليات ابتداء من الواقع

(٦٤٦) انظر عبد انكريم الجبلى : الانسان الكامل بالرغم من أن العنوان غير المضمون . وترجىء الحديث عنه بالتفصيل الى الجزء الثالث من القسم الاول من « التراث والتجديد » ، موقفنا من التراث القديم بعنوان « من الفناء الى البقاء » محاولة لاعادة بناء علوم التصوف . وعلى ذلك تكون محاولة اقبال عن الذاتية « خودى » ان هى الا محاولة لاستعادة الصورة الكاملة للانسان التى أعارها القدماء الى الله أو ألقتها عليه . بل ان هناك اشتراكا فى اللفظ بين « خودا » الذى يشير الى الذات الالهية وبين « خودى » الذى يشير الى الذات الانسانية . فهو نفس اللفظ الذى سلبه الانسان من ذاته كى يصف به الشخص المؤله .

الحسى الى تكوين القضايا . فالعنى هنا يعنى وصف عمليات الشعور ، وكيف تتكون القضية . فلا يوجد معنى مستقل عن كيفية التكوين . منطق القضايا منطق تكوينى وليس منطقا سوريا (٦٤٧) .

(١) **القضايا الموجبة** . فى القضايا الموجبة يقوم الشعور بعدة عمليات متتالية . اولا اثبات المثل العليا الانسانية كلها ووضعها فى عبارة . ثانيا ، خلق الذات الشخص كمشجب تعلق عليها هذه المثل كأعز ما لدى الانسان ومخلوق منه . ثالثا ، تعليق الصفات على هذا المشجب أو اسقاطها على الذات فتصبح صفات لها . هذه هى العمليات أو الخطوات الثلاث الرئيسية وراء تكوين القضايا . وهناك عمليات أخرى تفصيلية تحدث فى الشعور وعلاقته بالاوضاع النفسية الاجتماعية تظهر أيضا فى تكوين القضايا ، كل على حدة على النحو الآتى :

١ — الله عالم . تعنى أن الانسان يود أن يكون عالما ، فالعلم أحد المثل الانسانية ، ومن منا لا يود أن يكون عالما ويريد أن يكون جاهلا ؟ ولما كان الانسان لا يستطيع تحقيق هذا الهدف وهو العلم فى حياته نظرا لانه جاهل أو نصف متعلم فانه لا يستطيع أن يكون عالما على الاطلاق . ومع ذلك لا يتخلى الانسان عن الرغبة فى العلم كمثل أعلى مطلق أو كغاية قصوى أو كهدف أسمى فيثبته نظرا كموضوع مثالى أى انه يتحقق تحققا سوريا فارغا من غير مضمون فيصبح العلم ذاتا وموضوعا فى آن واحد ، هدفا مشخصا . وفى هذا النزوع نحو الغاية تتشخص ذات الانسان وتتجذر وتثبت لغياب حركة التحقق منها حتى تتضخم وتصبح ذاتا مطلقا فيتحول الوعى بالذات الى وعى مطلق . وفى حالة وصف هذا الذات الشخص ، وهو الذات المثالية المتعالية فان الانسان لا يجد أمامه الا الاهداف السامية والغاية القصوى التى

(٦٤٧) كان يمكن استعمال أسلوب الشخص المتكلم المفرد تعبيرا عن التحليل النفسى للقضايا ولكننى آثرت استعمال الشخص الثالث الغائب ابتعادا عن التجارب الذاتية الصرفة وإثارا لوصف الموضوع المستقل .

تشخصت من قبل فيصنفها بها ، يصف أعلى ما لديه بأعز ما لديه ، يصف ذاته بمثلته ، ونفسه بغاياته . وسرعان ما تجد الصفات مشجبا لها في الذات . ومن ثم يقول الانسان الله عالم . فمعنى الله عالم لا يأتي من تحليل اللغة والانتقال من اللفظ الى المعنى الى الالهام بل من تحليل الشعور والانتقال من المعنى الى اللفظ الى ألوراء . فدلالة القضية فيها قبل تكوينها وليس بعد التكوين . فإلله هو الوعي بالذات ، والعلم مثله الأعلى . ولكن الظروف الاجتماعية التي يعيشها الانسان تجعل الوعي بالذات مختربا ، والمثل الأعلى لا يتحقق فيتشخص كلاهما ويتأله بعيدا عن الذات وخارج العالم فيؤله الانسان ذاته المفترية ويتقدس صفاته ومثله التي لم تتحقق ، ويصنفها بأعز أهمانيه حرصا عليها وتمسكا بذكرها حنينا اليها ومناجاة لها . فإذا ما تغيرت الظروف ، واسترد الانسان وعيه بذاته وقضى على اغترابه وحقق مثله الأعلى في العلم فانه يكون متعلما لا جاهلا ويقضى على الامية في حياته وحياته أمته وهي ليست فقط الجهل بالقراءة والكتابة بل أيضا الامية الثقافية والحضارية والمدنية . حينئذ لا يطلق عبارة « الله عالم » بل يقول « انا عالم » ومجتمعى مجتمع علم ، وحياتى يسودها العلم ، وتقوم على أساس العلم . ولما كانت هذه الظروف لا تتغير من تلقاء نفسها بل بفعل الافراد والجماعات ، بحركة الطلائع وثورة الجماهير فان العبارات والقضايا والاحكام عن « الله » تكون مشروطة ببدى احداث هذا التعبير . فالاولوية هنا للتوحيد العملى على التوحيد النظرى (٦٤٨) .

(٦٤٨) يمكن تحليل باقى الصفات كلها بنفس الطريقة . ويمكن أحيانا اختصار مراحل التكوين في مرحلتين أو ثلاث . كما يمكن تفصيلها وتتبع تكوينها البطيء وكيفية تحولها من تجربة معاشة الى قضية منطقية . ويستطيع كل فرد أن يقوم بهذا التحليل النفس المنطقى للقضايا . قد تختلف الافراد فيما بينها بالنسبة الى الطول أو القصر في تتبع المراحل أو السطحية والعمق في الاحساس بالمعاني وادراك البعد الداخلى للقضايا في الشعور . ولقد أثرنا اجراء أكبر قدر ممكن من التحليلات لوصاف الذات وصفاتها ايجابا وسلبا حتى يشعر القارئ بمعانيها دون الاكتفاء بواحدة وادراك الباقي بالقياس .

٢ — الله قادر . وتعنى أن الانسان يود أن يكون قادرا ، فالقدرة مثله الاعلى ، وهدفه الاسمى ، وغايته القصوى . ولكنه لا يستطيع نظرا للموانع العديدة والظروف الاجتماعية التى يعيشها والمواقف التى يجد نفسه فيها ، فالقدرة لها حدود من طبيعتها أو خارجها . ومع ذلك فالانسان لا يتخلى عن القدرة كهدف أعلى وكامل بعيد ، فيتحول الهدف انى حلم ، والغاية الى ثمن . ولما كان الانسان يعيش مغتربا فى العالم فانه يقتطع جزءا من وعيه بالذات ويجعله وعيا مطلقا فى حركة شاردة نحو الالهام المسدود أى نحو الاعلى المفتوح ، وعيا فارغا من الوعى ، وعيا خارجيا مطلقا يفرق الانسان والعالم فيه . ولما أراد الانسان الحديث عن هذا الوعى المطلق ووصفه ومناجاته فانه لم يجد فى جعبته الا مثله العليا . فوصف أعز ما لديه بأعلى ما لديه ، وقدم للضيف العزيز أفضل ما لديه من باقات الزهور وأطباق الطعام ، فوصف نفسه بنفسه ، وتحدث عن وعيه بصفاته وقال « الله قادر » . فإذا ثمتا تغيرت الظروف وأصبح الانسان قادرا بالفعل على تحقيق مثله الاعلى وقضى على ظروف العجز وموانع القدرة فان القدرة تصبح واقعا ملموسا ، عيانيا مشاهدا ، وتتوقف عن أن تكون حلما . وفى نفس الوقت يسترد الانسان ذاته المغرب ، ويعود الوعى المطلق من خارج العالم الى وعى بالذات داخل العالم . ويبت أن كان الوعى منفلقا على نفسه يغوص فى عواطف الاجلال والتعظيم والتأليه فانه يصبح وعيا بالذات وعيا بالعلم وعيا بالآخرين . ومن ثم لا يحتاج الانسان الى وصفه لانه مشاهد بالعيان ، تجربة حية مباشرة . ولكن الذى يغير ظروف العجز الى ظروف القدرة هى الذات نفسها فى حركتها الواعية وقدرتها على فك هذا الحصار ، ابتداء من نقاء الطلائع وتجنيد الجماهير ، ومن ثم يصبح المجتمع كله قادرا وبالتالي لا يقولن أحد « الله قادر » .

٣ — الله حى . وتعنى أن الانسان يريد أن يكون حيا وأن يحافظ على حيالته لانه يتنفس ويشعر . فالحياة الكاملة مثله الاعلى ، وهدفه الاسمى ، وغايته القصوى . وما أكثر ما قرأ عن الحياة ورأى فنا يعظم الحياة ، وما أكثر ما ينفع لشعار « الفن للحياة » أو « الحياة للحياة » . ولكن الانسان ميت بالفعل ، لا غذاء ولا كساء ولا مأوى . لا يتنفس الا التراب ، ولا يتحرك الا بحساب ، ولا يشعر بشئ أو يشعر

وبخفى شعوره . ولدى أبنائنا الشبان تظهر تجارب الموت والفهم والقرف والعدم والضياع . ويقارن الانسان شعبه الميت بالشعوب المجاورة الحية فيحزن ويفتم ويزداد موتا على موت . بل كثيرا ما يتمنى الموت وهناء القبر ، فالأوت سكون وهدوء وطمانينة حتى أصبحت الحضارة كلها حضارة الموت لا ترى الحياة الا بعد الموت . ومع ذلك لا يريد الانسان أن يتخلى عن الحياة كمثل أعلى لم يتحقق ، ويظل محافظا عليه فيتجسد ويتجبر ويتجدد ويتحول الى حياة وكفن ، الى كنز دفن يحرس عليه ، يحزن على ضياعه ، ويتغنى بلحظاته . ولما كان الانسان ذاتا مغتربا في العالم ، لا وجود له ولا بقاء ، فانه يقتطع من ذاته ذاتا أخرى يضع فيها وعيه بالذات ويجد فيها بديلا عن العالم الضائع ، وطرفا آخر للحوار بعد غياب كل الآخرين ، ويقذف به خارج العالم فتصبح الذات المطلق بفعل حركتها الخاوية ، من الذات الى الذات ، فارغا من غير مضمون ، موضوعا للتأني ، وكيانا للأجلال والتعظيم . فاذا ما أراد الانسان أن يتكلم ويعبر فانه يصف هذا الذات ويناجيه ويتصل به ويتعبده ويسأله ليجيب ، ويدعوه ليستجيب ، فلا يجد في جعبته الا صفاته وكنزه الثمين ، الحياة المحفوظة ، فيصف الذات بأنه حي ، يصف أعلى ما لديه بأعز ما لديه ، يصف نفسه بنفسه ، ويضع محموله على موضوعه ، وخبره على مبتدئه ويقول « الله حي » . فاذا ما تغيرت الظروف ، وعاد الى الحياة ، وحافظ عليها ، وتمتع بها ، وعشقها ، وأصبح حيا ، ونزع عنه الكفن ، وزاح عنه رداء الموت ، تتحقق الحياة بالنعل ، ولا تعود مثلا أعلى ، تمنيا وحلما . وفي نفس السوقت يسترد ذاته المغترب ويعي ذاته الفرد ، فالشعور مستقل عن واقع وان كان فيه . الوعي الفردي قوامه الحرية وان كتمت وأخفيت . وفي هذه الحالة لا يحتاج الانسان الى وصفها بل يحققها بالفعل . والذي يقضى على الاغتراب ويحول الانسان من الكلام الى الفعل ، من العبارة الى الشيء ، من المفهوم الى الماصدق ، من اطلاق الوصف الى تحقيقه في الموصوف هي قدرة الذات الواعية على تجنيد الجاهير ، وتغيير الواقع ، والاصرار على الحياة ، ورفض الموت والخنوع .

{ — الله سميع . وتعني أن الانسان يود أن يسمع وأن يدرك ما حوله وأن يعي ما يسمع . يسمع القول ، ويدرك الصوت ، ويحدث

لـ بعد السمع الإدراك وبعد الحس الفهم . ولكنه أحيانا لا يسمع ولا يدرك أو يسمع ويمنع نفسه من الإدراك أو يدرك ويجعل نفسه غير فاهم ابثارا للسلامة وأملا في النجاة . ومع ذلك يظل الوعي المدرك من خلال السمع مثلا أعلى له . ويظل كل من يسمع القول ويتركه بالنسبة له أملا لا يتخلّى عنه أو حلما يراوده بالرغم من استحالة ذلك في الواقع . ولما كان الانسان يعيش مغتربا في العالم ، وعيه بالذات مشغول خارجا عنه ومجسدا فيه ، فإن الشوق ينازعه اليه ، والحزن يتجه نحوه ، وتظهر ضرورة المناجاة ، فإذا ما أراد وصفه والحديث اليه ومناجاته والابتهاال اليه لاحقا بالوحدة بين الذات المسلوية والذات المشخصة ، بين الذات الفارغة في الداخل والذات الحسية في الخارج فإنه يصف أعلى ما لديه بأعز ما لديه ، يصف ذاته المسلوية بحلمه المجهض ويقول « الله سميع » مبالغة في وصف السميع . فإذا ما تغيرت الظروف واصبح الانسان يسمع الاشياء ويدرك ما حوله ، يثره القول ، وتهزه الكلمة ، يتحقق الهدف من السمع ويصبح سامعا ومدركا . وفي نفس الوقت يسترد ذاته المغترية ، يرد الى جسده قلبه المفزوع منه ، ويعيد الى بدنه رأسه المفصول عنه . يعى ذاته ، ويتحول الوعي بالذات الى وعى بالعالم ، ويصبح سامعا . حينئذ لا يقول « الله سميع » . فتتحقق الشئ يمنع من المبالغة والنطق به وكأن الكلام غياب للشئ ، والنطق به تعويض عن غيابه . ولما كانت الظروف لا تتغير الا بفعل الجماهير ، وبقيادة طليعتها الواعية كانت حرية الوعي الفردي نقطة البداية لتحويل الوعي بالذات الى وعى بالتاريخ .

هـ — الله بصير . وتعنى نشأة وتكويننا أن الانسان يود أن يكون بصيرا ، ويريد المحافظة على بصره ورؤيته للعالم . والبصر ادراك ، والإدراك وعى بما يحيط به وفهم له . البصر شهادة على الواقع ، ورؤية لاحداث العصر وادراك لها . ولكن يحدث أحيانا أن يكون الانسان غير مبصر ، لا يسمح له بالشهادة ، ويمنع من الرؤية . فيبصر مغمض العينين كما سار من قبل مطرق الانثين ، شاهدا لا يرى شيئا . حماية للنفس ، واثيرا للسلامة ، وبغية للنجاة ، حفاظا على لقمة العيش وتربية الاولاد . ومع ذلك فإنه لا يستطيع أن يتخلّى عن نمونجه ومثله الأعلى في الشعور الرائي والذات المبصر . وتظل الشهادة مكتومة

في صدره ، وهو أضعف الايمان ، وتظل النظرة مقلوبة الى الداخل ، محفوظة في الذاكرة ، تنتظر وقت الاعلان كما تنتظر وقت الحساب . ولما كانت الذات مغترية عن العالم ، مقطوعة نصفين ، نصف ميت يتحرك عليه في صورة جسد ، ونصف حي يعشقه يطلقه ويثبته وينظر اليه بعيدا عن العالم وخارجا عن محيطه ، غطاء لكل شيء وستاراً عليه ، ولما أراد أن يناجيه ويحادثه ويجعله طرفا محاورا بعد أن عز المحاورون فلا يجد أمامه الآن يصف أغلى مألديه بأعز مألديه ، أن يصف ذاته بمخزونه النفسى من الشهادة فيقول «الله بصير» . فاذا ما تغيرت الظروف ، وأصبحت الرؤية ممكنة ، والشهادة واجبة ، رأى بعد أن سمع ، وفتحت العينان كما تطرقت الآذان ، وشهد على عصره ، وأصبح شاهدا عليه وربما شهيدا له . وبالتالي يسترد صفاته الى ذاته بعد نسبها الى وعيه المطلق خارجا عنه . وفي نفس الوقت يسترد ذاته المغترية ، ويعود به الى العالم ، ويحقق الوحدة في شخصه ، وتصبح ذاته وأعية فردية تتصف بصفات العلم والقدرة والحياة كما تتصف بصفات السمع والبصر . والذي يغير الظروف هو هذا الوعى ذاته بأن يصبح بثرة للوعى التاريخى المتمثل في حركة الجماهير وقدرته على الاتحاد به ومعرفة مساره ومراحله . فهو وعى حر ومستقل يستطيع أن يستل نفسه من اطار الحتمية التاريخية ، وباجتماع الحرية والضرورة يتحرك التاريخ .

٦ — الله متكلم . وتعنى أن الانسان يود أن يكون متكلماً ، يحافظ على كلماته ، ويحرص على النطق بها . فكما يسمع ويصبر فانه يتكلم . النطق تعبير عن الوعى . وابلاغ لضمون الإدراك ، وايصال له للآخرين . ولكن الانسان في عالم يكتنفه الصمت ، ويعمه الخرس ، يضع كل انسان فيه يديه على اذنيه وعلى عينيه وفوق شفقيه وشعاره « لا أسمع ، لا أبصر ، لا أتكلم » ، أو « ممنوع من السفر ، ممنوع من الكلام » ، مسلوب الحرية ، حرية التعبير وحرية القول . وان تكلم فانه يحدث نفسه أو يهمس في آذان الاصغاء ويسر الى الجيران أو ينطلق الحديث في حجرات النوم أو كتابة في دورات المياه خوفا من العيون والآذان . فاذا ما تحدث علنا فانه لا يتحدث الا نفاقا وتملقا دون قول كلمة أو صدق . ومع ذلك لا يستطيع أن يتخلى عن الكلام كمثل أعلى وكرغبة دفينه يتهناها ، وهدف أسمى يسعى اليه ليكون صادقا مع النفس ،

مطلقا لطاقتاته ، «مارسا لحرية انقول . يظل الكلام حبيسا في الصدر ، كلاما ضامرا يتحتث به الى نفسه ، فهو المتكلم والسامع ، المبلغ والمبلغ اليه ، الرسول والمرسل اليه . ولما كان الوعي بالذات قد قذفه الانسان خارجا عنه وشخصه في الكون عاش غريبا في العالم بلا وعى بالذات او بالعالم ، عاش متأملا لذاته خارجها دون ادراك او وعى لاي مضمون لها . ولما اراد الحديث مع نفسه ومناجاة وعيه المشخص خارجا عنه فانه يصفه ويتصوره بأعلى ما لديه ، بمثله الاعلى المكتوم في الصدر وهو الكلام فيقول « الله ، تكلم » . فاذا ما تغيرت الظروف ، وقضى على الاغتراب ، واسترد الانسان وعيه بذاته ، وحقق الوحدة في داخله ، يتحول الوعي المطلق بالذات الى وعى بالذات وبالعالم ، ويسترد الوعي بالذات صفته السلوية المعارة الى الآخر ويصبح متكلما . فيفتح الانسان فيه ، وتحل عقدة لسانه ، ويتفوه بالكلام ويعيرون الكلام . يجهر بالصوت ، يسمعه القاصي والداني . يتوجه بالناء ، ويصبح هو المتكلم . يتحقق مثله الاعلى في محيطه ، يسمع صوته وينتبه الناس . والذي يغير الظروف هو مقدار الوعي بالذات ، والقدرة على قيادة امة ، وتجنيد الجماهير ، وان يتقابل الوعي الفردي بالوعي التاريخي حتى تتحد حرية الوعي بحتمية التاريخ .

٧. — الله يريد . وتعنى ان الانسان يريد ويبغى ويتوق ، ويريد حرا ببعض ارادته . فالارادة تعبير عن الذات وازدهار الوجود وتحقيق له . ولما كان الانسان يعيش في عالم قهر وتسلط يبحو ارادته ، ويردها اسي نفسه فتظل حبيسة في داخله ، مطلوبة بين جناته ، ويصبح الانسان عاجزا عن فعل شيء ، وجوده غير محقق ، ورغباته غير مشبعة ، وطاقاته حبيسة . ومع ذلك فان الانسان لا يتخلى عن مثله الاعلى ، ولا يتنازل عن حرية ارادته فيتكلم عليها ، ويحافظ على امكاناتها فتتحول الى موضوع متعال غير متحقق . ولما كان الانسان مغتربا في العالم فيتحول وعيه بذاته ، وعلى غير وعى منه ، الى وعى مطلق يرى فيه نفسه الضائعة ويثبت فيه وجوده المغترب ، يعيش له وبه ، يخلقه مع انه خالقه ، ويفنيه مع انه باق عليه . ولما كان يريد محادثته ومناجاته ، وسؤاله ودعائه ، ووصفه وتصوره ، فانه يصفه بمثله الاعلى المكتوم الحبيس ، « كنوزه النفسية الحفينة ، افراجا عنها واستعمالا لها . وكنوع

من التحقق اللغوى الكلامى لها فيقول « الله مريد » . فاذا ما تغيرت الظروف ، وسقطت نظم القهر والتسلط ، وانطلقت ارادة الانسان الحرة من عقالها ، وتحقق مثله الاعلى فأصبح مريدا فاعلا ، يزدهر وجوده ، وتتكاد حياته ، وتنتشر ذاته ، ويسترد وعيه المسلوب الشخص خارجا الوقت يعى الانسان ذاته ، ويسترد وعيه المسلوب الشخص خارجا عنه المتحجر فوقه ، ويصبح مريدا كما أصبح سامعا بصيرا ، متكلم . فبصبح الانسان فى نهاية المطاف عالما قادرا حيا ، سميعا بصيرا ، متكلم مريدا . ويصبح وعيه بذاته هو الوعى المطلق ، متحققا فى التاريخ . يسير على قدمين ، ومحمولا على جسد ، يهز العروش والقيعان ، ويسقط أنظمة الجهل والعجز والموت ، ويقضى على نظم الكبت والتسلط والسيطرة . ولما كانت الظروف لا تتغير الا بتفاعل الوعى الفردى مع الوعى التاريخى فان تحرر الوعى الفردى أولا يحرك حتمية التاريخ ، ويترجم الشعوب الى مسارها الطبيعى حتى تأخذ مصيرها بيدها فتكتب التاريخ وتسطر حروفه .

اذن عبارات : الله عالم ، الله قادر ، الله حى ، الله سميع ، الله بصير ، الله متكلم ، الله مريد انما تعكس مجتمعا جاهلا عاجزا ميتا لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم ، مسلوب الارادة . وبالتالي يكشف الفكر الدينى الذى يجعل الله موضوعا فى قضايا من هذا النوع عن الظروف الاجتماعية والسياسية التى يعيشها المجتمع الذى تطلق فيه امثال هذه القضايا . فالله كموضوع فى قضية خير مشجب لامانى البشر ، وأهمل مرآة تعكس احلامهم واحباطاتهم . علم الكلام اذن تعبير عن عجز الافراد والشعوب عن اخذ مصائرهم بيديهم والدفاع عن حقوقها بانفسها ، حقوقها فى العلم والارادة والحياة ، وحقوقها فى السمع والبصر والكلام والارادة ، وتعبير عن اوضاع الجهل والعجز والموت والصمم والعمى والبكم والهوى . علم الكلام يكشف اذن عن وضعين ، وضع قائم ووضع قادم ، اقرار بواقع ، رؤية مستقبلية . علم الكلام خير كاشف عن وجود الانسان بين الحقيقة والوهم ، بين الواقع والاسطورة ، وخير معبر عن الانسان فى تجاربه فى الحياة ، النجاح والفشل ، اليأس والامل ، النصر والهزيمة ، التقدم والتخلف ، النهضة والانهيار .

ويمكن تحليل أوصاف الذات الست بنفس الطريقة عندما نقول : الله وجود ، الله قديم باق ، الله مخالف للحوادث ، الله قائم بالنفس نيس في محل ، الله واحد (٦٤٩) . فقضايا الذات انها نشأت وتكونت بنفس المنطق الشعورى التى نشأت به وتكونت قضايا الصفات ، وخضعت لنفس العمليات الشعورية التى تكن وراء تكوين القضايا فمثلا .

١ — الله موجود . تعنى أن الانسان موجود ولكن وجوده ضائع . ومع ذلك فانه لا يتخلى عن وجوده كمثل أعلى . وإذا أراد وصف وجوده المشخص خارجا عنه نظرا لاغترابه في العالم فانه يصفه بأعز ما لديه فيقول الله موجود . فإذا ما تغيرت الظروف ويكون موجودا بالفعل فان مثله الأعلى يتحقق ويصبح موجودا . عندها يقضى على اغترابه يصبح موجودا في العالم وليس خارج العالم ، وجودا حقيقة لا وهما ، واقعا لا خيالا ، حسا لا افتراضا . يسترد الانسان وصفه الاول وهو الموجود ويصبح الانسان موجودا ولا يشعر الانسان حينئذ بحاجة الى استنباط وجود الله من الفكر اذا ما وجد الانسان بالفعل . ولا تتغير الظروف الا بوجوده كفرد وبوجود الجماهير كجماعة . بالتالى تتحقق حرية الفرد في حتمية التاريخ .

٢ — الله قديم . تعنى أن الانسان قديم ، له جذوره التاريخية وراثته السابق وحياته الماضية من خلال الآباء والاجداد ، ممتد في الزمان . ولكن في الواقع يصبح الانسان مقطوع الصلة ، مجتث الجذور ، تابعا مقلدا . ولما كان الانسان لا يتخلى عن صفة القديم كقيمة ومثل أعلى كما يبدو ذلك في الامثال العامة فانه يؤله الصفة التى لم تتحقق . ولذا كان يعيش مغتربا في العالم يخلق ذاتا مطلقة من ذاته ثم يريد ان يصفها فيصفها بأعز ما لديه وهو القديم ويقول « الله قديم » . فإذا ما تغيرت الظروف وتحققت الاصاله في الوجود ، واكتشف جذوره في

(٦٤٩) أنظر الفصل الخامس . الوعى الخالص (الذات) . وقد تمينا بتحليل أوصاف الذات الست على وجه العموم دون الدخول في التفصيلات ووصف كل عمليات الشعور وراء تكوين القضايا .

التراث تتحقق صفة القدم في حياته . فإذا ما استرد ذاته وقضى على الاغتراب فمن الصفة تتحقق في الذات وتعود اليها . ويتم ذلك بفضل الوعي الذاتى للوعي التاريخى من خلال تجنيد الجواهر وحركتها فيه .

٣ — الله باق . تعنى أن الانسان يود البقاء ، وأن يظل في القلوب ، حياً في ذكريات الناس ، يريد أن يتجاوز الزمان ، ويتغلب على الفناء ، وأن يستمر في الوجود . ولكنه يعيش في ظرف يفرز فيه الفناء ، ولا يفي له البقاء ، لانه يتنكر لوجوده ، ولا يعترف به . يضعه في السجون ويدعوه الى الهجرة ، ويحدد نسله ، وعدم الانسان بالنسبة له افضل من وجوده . ولما كان الانسان بعيش مغترباً في العالم قذف بنفسه خارج نفسه في ذات مشخصة يتعدها واحتاج الى مخاطبتها ووصفها فانه يصفها بحلمه الذى لم يتحقق ، وهو البقاء فيقول « الله باق » . فإذا ما تغيرت الظروف وأصبح في الدنيا خالداً ، وبقي في اذهان الناس حياً في شعور الجماهير ، واسترد ذاته بعد وعيه بانذات فان صفة البقاء تتحقق فيه بتحقيق ذاته . ويتم ذلك في الوعي الفردى كارهاص للوعي الاجتماعى .

٤ — الله مخالف للحوادث . يعنى أن الانسان يود الا يكون شبيهاً بالاشياء ، وأن يكون فرداً ليس كمثله شيء ، متفرداً ، لا يتكرر . ولكن ظروف العصر تجعله يعيش في عالم الارقام ، كل فرد رقم ، وتتكرر الارقام ، وتفتقد الهويات ، فأصبح الانسان شبيهاً بالاشياء . ومع ذلك تظل الرغبة في التفرد لديه حلماً لم يتحقق ، وأمنية يصبو اليها ، وهذا أعلى يسعى اليه قدر الامكان . ولما كان الانسان مغترباً في العالم يعيش خارجه ، آخذاً من ذاته جوهرها ولبيها ذاتاً أخرى يشخصها احتاج للحديث عنها ومناجاتها ووصفها وتعدها فلا يجد الا حلمه الذى لم يتحقق ومثله الاعلى فيقول « اللل مخالف للحوادث » . فإذا ما تغيرت الظروف وتحقق مثله الاعلى بالفعل فانه يسترد وصفه ويحققه ويصبح فرداً . وعندما يقضى على اغترابه ويسترد ذاته من خارج العالم الى داخل نفسه فانه يصفها بوصفه وهى المخالفة للحوادث . وهذا يتم جهد الانسان وفعله وبوعيه وارادته حتى يستطيع بعد ذلك أن يعطى مثلاً الآخرين ، يلتفون حوله ، ويتجنّدون باسمه ، ويحذون حذوه .

٥ — القيام بالنفس . ويعنى أن الانسان يود أن يكون قائما بنفسه ، لا في محل ، وان كان يعيش في مكان ، يستند وجوده من ذاته ، مستقلا عن المكان ، لا يعتمد في وجوده على غيره . ولما كان الانسان يعيش في عصر يجعله باستمرار في محل ، في سجن أو دار أو شارع أو هيئة فانه يكون معتمدا في وجوده على غيره ، ويكون له محل وسكن وعنوان وعقد انجار . ولما كان الانسان لا يستطيع أن يحقق حلمه فانه لا يتخلى عنه ويظل حلما يراوده ومثلا أعلى يصبو اليه . ولما كان الانسان يعيش مغتربا عن العالم يتعدى ذاته في غيره ، في ذات مشخصة خارجة عنه ، ويريد أن يصفها ويحادثها ويناجيها ويتعبد لها تعويضا عن فقدان ذاته فانه يصفها بأعز ما لديه بحلمه المفقود وهو القيام بالنفس . فإذا ما تحقق الحلم وأصبح قائما بالنفس بالفعل ، معتمدا في وجوده على ذاته فانه يسترد الوصف من غيره ويرجعه الى نفسه . وفي نفس الوقت يقضى على اغترابه ، ويسترد الوعى المطلق خارجة الى داخل ذاته فيعنى بذاته وبالعالم ، ويصف ذاته بصفة الشرعية فيكون قائما بالنفس بالفعل ولا يطلق حكما لغويا على غيره . العبارة تعويض عن الشيء ، والكلام بديل الوجود . وهذا لا يتحقق الا بالوعى الضرورى أولا مبلورا للوعى الاجتماعى في حركة التاريخ .

٦ — الله واحد . تعنى أن الانسان يود أن يكون واحدا ، فردا ، ذا شخصية واحدة ، رؤيته واحدة ، وسلوكه واحد . ولكن الواقع أن الانسان يعيش في عصر النفاق حيث يبطن الناس غير ما يظهرون ، ويظهرون ما لا يبطنون ، يقولون ما لا يفعلون ، ويفعلون ما لا يقولون ، عصر الازدواجية والتلق والمداينة والتلون . ومع ذلك فان الانسان لا يتخلى عن الوحدانية كمثلا أعلى له قد يتحقق في يوم ما ، يحافظ عليه ، كماينا في نفسه . ولما كان يعيش مغتربا في العالم ، يعيش في نظام لم يختره ولم يستشره أحد فيه فان وعيه بذاته يتحجر خارجا عنه ويتشخص فوقه ، يجله ويعظمه حتى يؤلهه ويتعبد له . ولما أراد وصفه ومحادثته فقد وصفه بأعز ما لديه ، بحلمه الذى لم يتحقق فيقول « الله واحد » . فإذا ما تغيرت الظروف ، وتحقق الحلم وأصبح الانسان واحدا بلا منافذ تتسرب من خلالها طاقاته ، وأصبح مجتمعه واحدا بلا طبقات ، بلا غنى أو فقر ، بلا عظيم أو حقير ، بلا قاهر ولا مقهور تتحقق الصفة ، وتحول الى واقع

حتى معاش . هنا يسترد ذاته المغترية ويصبح من جديد واعيا بذاته
غيرد لها وصفها المختص . وهذا لا يتحقق بطبيعة الحال الا باكتمال
شرطى الوعى بالذات والوعى بالتاريخ .

ويمكن تحليل الاسماء بنفس الطريقة . فما ظنه الانسان على انه
« أسماء الله الحسنی » من أحصاها فقد دخل « الجنة » هى فى حقيقة
الامر مثل الانسان العليا النظرية من علم وخبرة وشهادة وحكمة او
العملية من عقل وقسط ، وما يفيقه من رحمه ولطف وود ويكرم . ولما كانت
هذه المثل بعيدة المثال لم يحققها الانسان بعد فى حياته فانه مع ذلك
لا يتخلى عنها ويظل ينظر اليها كبقاة زهر يتغنى بها ويتعبد بها كالكوكب
الساطعة والنجوم المضيئة فى ظلمة الليل ابهيم . فاذا ما تحققت الحكمة
والعلم والرحمة والعدل والقسط والود واللطف والحلم فى حياته تتحول
الاسماء الى حالات شعورية وأوضاع اجتماعية . وعندما يستمد الانسان
ذاته المفقودة المدفوعة خارجه ، والمقدوفة أعلاه ، يسترد لها أسماءها
فيصبح الانسان رحيما ودودا عفوا غفورا شكورا طيبا ... الخ .
واحصاؤها هنا لا يعنى عددها الحسابى بل تحققها فى حياته العملية
وتشبهه بها ، وتمثلها وتحويلها الى سلوك وأبنية اجتماعية حتى يصبح
المثال واقعا ، والوحى طبيعة ، والله عالما . والجنة هنا لا تعنى الجنة
الموعودة خارج الارض بل تعنى تحقيق المثل العليا فى حياته وبالتالي
يتحول عالمه الى نظام مثالى ، الى أرض موعودة جديدة ، الى دنيا
تتحقق فيها الآخرة . عندئذ يصبح « ملكوت السموات » قريب ، ويتحقق
الوعد ، ويرث الارض العباد الصالحون ، وتتحقق الخلافة ، وتؤدى
الامانة ، ويقابل فعل الخلق من الله بفعل الابداع من الانسان . فاذا كان
الخلق يعنى انقسام المثل عن الواقع فان تمثل الاوصاف والصفات
والاسماء كائنية نفسية واجتماعية تعنى وحدة الواقع فى المثل ، وبالتالي
ينتهى الزمان ، ويتحقق التاريخ .

(ب) القضايا السالبة : وهى القضايا التى يكون الله فيها ايضا

موضوعا ولكن يكون المحمول منقيا ، فالنقى للمحمول وليس للموضوع ،
مثل الله ليس جاهلا ، الله ليس عاجزا ، الله ليس ميتا ... الخ . وهى
تعنى ايضا فى نشأتها وتكوينها نفس ما تعنيه القضايا الموجبة ولكن على

نحو مضاد وعن طريق القلب . قد يكون النفي بحرف « لا » مثل لا في مكان أو بالحرف « ليس » مثل ليس بجاهل أو بكلمة « غير » أو بأداة الاستثناء مثل « الا الله » أو بأية أداة نفي أخرى . وفي هذه الحالة يقوم الشعور أيضا بعدة عمليات رئيسية على شكل خطوات لا شعورية تكون قواعد في المنهج اللاشعوري . أولا الحكم بأن صفات الانسان كالموت والانفعال والمعاناة والاهواء ... الخ صفات . نقص في حين أنها مكونات الانسان ولبنيته النفسية والاجتماعية المتغيرة . ثانيا ، اسقاط صفات النقص هذه على المؤله المشخص القابع في الكمال ثم نفيها عنه ، وهو موقف يقوم على اتهام الذات بكل صفات النقص ثم التخلي عنها وعدم تغييرها من أجل نفيها بالكامل أي أنه موقف يقوم على تعذيب الذات وتبرئة الغير .

وتفصيلا لهاتين الخطوتين الرئيسيتين يقوم الشعور بتطبيقها على خطوات أدق . أولا ، الاعتراف بالموقف الانساني والاحساس الواقعي به على عكس القضايا الموجبة التي كان فيها الاحساس بالمثل غالبا . هذا اعتراف بأن الموقف الانساني موقف طبيعي به الجهل والعجز والموت والصمم والبكم والعمى والانفعال ، وينتابه العدم والحدوث والفناء والشيثية والمحل والكثرة ، وتعتريه القسوة والعبودية والدنس والحرب والكفر والذل والانتقام والعقاب والصغار والقساوة والجحود والنسيان والاهمال والشح والفظاظة والظلم والبطلان ... الخ الى آخر مضادات الاسماء . بالتالي فان الموقف الانساني الطبيعي هذا موقف شرعي لانه اقرار بواقع . ثانيا ، الحكم على هذا الموقف الانساني في شتى جوانبه بأنه نقص وعيب يجب التبرؤ منه والتبكر له ونفيه . وهذا هو الخطأ اللاشعوري . فالموقف الانساني بطبيعته أقرب الى الجهل منه الى العلم ، وإلى العجز منه إلى القدرة ، وإلى الظلم منه إلى العدل . وان عظمة الانسان لتتجلى في القدرة على التحول من طرف إلى آخر بفعل الارادة الحرة وبادراك العقل المستقل . وذلك هو التحدي ، وتلك هي الرسالة . مما يظن أنه نقص هو في الحقيقة كمال أو شرط كمال . وما يحكم عليه أنه عيب هو في الحقيقة شرف أو طريق الشرف . فمن عظمة الانسان أنه يموت ليخلد ، ويمرض ليصح ، ويعجز حتى يقدر ، ومن ثم الانتقال من الواقع الى المثال . ثالثا ، تشخيص الوعي بالذات خارج العالم وتحجيره وتجميده وتثبيته خارج الانسان ثم أجلاله وتعظيمه وتأليهه وتعبد

حتى تصب الحياة كلها فيه في النهاية ويفقد الإنسان حياته ووجوده بعد أن فقد وعيه بالذات . وهى نفس المرحلة في القضايا الموجبة واستعملها كمشجب تعلق عليه الصفات . رابعا ، اسقاط كل الصفات التى حكم عليها الإنسان بأنها عيب ونقص مثل الجهل والعجز والموت وإطلاقها عليه ، ورؤيته من خلالها وكأن الإنسان يريد التخلص منها فيقتنفها خارجا كما قذف وعيه من قبل خارجة . خامسا ، يسارع الإنسان بنفى صفات النقص والعيب بعد اسقاطها على الذات الاشخص حتى يبرأها من هذه الاتهامات التى ألحقها على نفسه ويتحمل المسؤولية وحده وحتى يظهر ذاته المشخص وعيه المغترب ، طوق النجاة له وسبيل الخلاص فيقول « الله ليس جاهلا » ، « الله ليس عاجزا » ، الله ليس ميتا ... الخ . سادسا ، فاذا ما رجع الإنسان الى الاعتراف بالموقف الانساني وعدم ادانته ثم عمل على تحويل الجهل الى علم ، والعجز الى قدرة ، والموت الى حياة لم يعد يشعر بالعيب من الاساس ، من جهل وعجز وموت بل يفخر بعلمه وقدرته وحياته . وهذا الرجوع لا يتم الا عن طريق استرداد الإنسان لوعيه الذاتى ، فيعود الذات المشخص داخل الومى بالذات وهذا لا يتم الا بالوعى الفردى من داخل الومى الجعاعى .

وتطبيقا لهذه الخطوات العمالة أو التفصيلية يمكن تحليل تكوين القضايا السالبة على النحو الآتى :

١ — الله ليس جاهلا . تعنى أن من مكونات الموقف الانساني الجهل . فالإنسان قد يكون جاهلا وقت يكون عالما . والتحدى أمامه هو الانتقال من الجهل الى العلم . ثم يحكم الإنسان على الجهل بأنه عيب ونقص وهو حكم شرعى يدل على اتجاه الإنسان وميله الى العلم . ولما كان الإنسان مغتريا في العالم ، قاذفا بوعيه بذاته خارجة ثم أراد أن يحادث نفسه الخارجية وان يصفها فأسقط صفة الجهل عليه . ولكنه سرعان ما ينفيها مبرئا أعز ما لديه من أسوأ ما لديه من نقص وعيب فيقول « الله ليس جاهلا » . وفي الوقت الذى يقضى فيه الإنسان على جهله ويصبح عالما ، ويسترد وعيه بذاته الى داخله فانه في هذه الحالة لا يترأى له نقصه ولا يسقطه على شيء ولا ينفيه ولا يقول « الله ليس جاهلا » بل يحدث عن مظهر نقص آخر أو أن يصف الله بأعز ما لديه

حينئذ وهو العلم ان لم يكن قد تحقق كلية ويقول « الله عالم » . ولكن يظل حكى النفس هو الاقوى لان العلم في حالة التحقق ولو النسبى ليس بأعز ما لدى الانسان . لانه حصل عليه بالفعل أو في الطريق اليه . والانسان يود وصف ذاته بحلمه وأمنيته التى لم تتحقق .

٢ — الله ليس عاجزا . تعنى أن الانسان يعيش في عالم يشعر فيه بالعجز وبأنه غير قادر على تحقيق كل ما يصبو اليه . ثم يحكم لا شعوريا بأن العجز آفة ويأن عدم القدرة نقص وعيب لا بد من التخلص منه . ولما كان الانسان يعيش مغتربا مشغوا وعيه بذاته خارجا عنه وأراد أن يتوحد مع نفسه من خلال مناجاتها والحديث معها ووصفها فانه يسقط صفة العجز عليه وسرعان ما يراها منها . فالانسان لا يصف أعز ما لديه بأسوأ ما لديه وهو العجز . وإذا ما استرد الانسان وعيه بنفسه وبالعالم واستطاع أن يقضى على عجزه وأن يصبح قادرا فانه لن ينفى عن الله عجزه بل ينفى عنه احد مظاهر النقص الاخرى التى لم يتخلص منها بعد . ولا بصفه بأنه قادر اما لان القدرة قد تحققت بالفعل أو لان النفس اقوى من الاثبات ، ودفع التهمة والشبه أكثر تنزيها من الثناء والمدح .

٣ — الله ليس ميتا ، تعنى أن الانسان يرى الموت نقص وفناء فينزعج من الموت ، ويخشى منه ، ويدفعه عنه ، ثم يخكم على الموت بأنه أحد مظاهر النقص مهما أله الموتى أو عبد الاموات أو حفظهم أو بنى لهم المقابر العظام وخلد آثارهم . ولما كان الانسان يعيش مغتربا في عالمه يرى وعيه بذاته بعيدا عنه ، متحجرا ، بعيدا عن شرور البشر وآثامهم ، وأراد أن يحادثه ويناجيه ويصفه فانه سرعان ما يسقط عليه ولو توهمها ثم يسارع بنفيه فلا يجوز أن يصف أعز ما لديه بأسوأ ما لديه وهو الموت فيقول « الله ليس ميتا » فإذا ما استرد وعيه بذاته داخل العالم ، وجعل الموت مظهرا من مظاهر الكمال ، فالانسان لا يخلق ولا يبدع ولا يخلد نفسه الا لانه ميت . والانسان الذى لا يموت لا يصبح الخلود لديه مقصدا ولا للزمن قيسة ولا للعواطف الانسانية دلالة . ثم يبحث الانسان اذا ما عاد اليه اغترابه عن مظهر آخر من مظاهر النقص ليستقطه ثم يتففيه .

٤ — الله ليس أصما ، فالإنسان إذا ما كان أصما فإنه يصبح ناقصا في احساسه . الصمم نقص إذ أنه لا يسمع الاصوات ، ويكون الإنسان الاصم غير قادر على الحديث والاستجابة وغير قادر على سماع الوحي . ولما كان الإنسان يعيش مقتربا في عالمه قاذفا بوعيه خارجه ويريد الارتباط به عن طريق الحديث والحوار ويتغنى فيه فإنه سرعان ما يسقط عليه الآفة ثم ينفيها في نفس لحظة الاسقاط ، فلا يصف الإنسان كنه ذاته بعيوبه وآفاته . فإذا ما استرد الإنسان وعيه بذاته في العالم وإذا ما قضى على الصمم الحسى أو المعنوى فإن النقص يصبح كمالا ولا يقول الإنسان حينئذ « الله ليس أصما » .

٥ — الله ليس أعمى . وتعنى أن الإنسان يعتبر العمى عيبا وتقصا سواء العمى العضوى أو العمى الإرادى . ولما كان الإنسان يعيش مقتربا في العالم نازعا روحه خارجه فإنه سرعان إذا ما أراد محادثتها ومناجاتها فإنه يسقط عليها عيوبه ثم يبرؤها منها كما يضحي الحبيب بنفسه من أجل محبوبه ويجعل نفسه ناقص المحاب والمحبوب كامل الاوصاف . فإذا ما عاد الإنسان الى وعيه بذاته وبالعالم وقضى على عماء المعنوى ورأى وأبصر فاته لا يسقط على الله العمى بل يسقط عليه عيبا آخر لم يتخلص منه بعد .

٦ — الله ليس أبكما . تعنى أن الإنسان في حياته يعيش أبكما أحرس اللسان عضوية واجتماعيا لا اراديا واراديا . وهو يعلم أن البكم العضوى إذا كان عيبا فإن البكم الاجتماعى امتهان . ولما كانت ذاته مقتربة عن العالم مقذوبا بها خارجه يود استردادها بالكلام والحديث معها ووصفها فإنه يسقط من نفسه صفاته . فإذا ما وجدها عيوباً فإنه سرعان ما ينفيها ويقول « الله ليس أبكما » . فإذا ما تخلص الإنسان من خرسه الاجتماعى وتكلم فإن صفة النقص تغيب عن شعوره فلا يسقطها على وعيه المقذوف خارجه ، ويسقط عليه اما عيبا آخر لم يقض عليه بعد أو صفة ايجابية حققها بجهد مع خطر المشاركة أو لم يحققها بعد وتظل مثلاً أعلى لديه .

٧ — الله ليس ناقصا . تعنى أن الإنسان ناقص خاضع للاهواء

والانفعالات وأنه يدرك أن هذه مظاهر نقص سرعان ما يكتشف العقل حدودها وأخطاء أحكامها . ولما كان الإنسان يعيش مغتربا في العالم ثائعا بوعيه بالذات خارج العالم فإنه يود استعادته بالكلام فيضطر إلى وصفه فيسقط عليه من صفاته التي هي عيوب مثل النقص . وسرعان ما يدرك ذلك فينفيها عنه ويقول « الله ليس ناقصا » لما كان النقص ضد الكمال الذى به يمتنع عليه كل العيوب والآفات وفى مقدمتها الاهواء والانفعالات . فإذا ما استطاع الإنسان القضاء على عيوبه وأصبح كاملا عاقلا غير خاضع للبل والهوى فإنه يسقط على الله كمالاته دون عيوبه . ويكون السؤال حينئذ : هل يكمل الإنسان أم يظل جاهلا عاجزا ميتا أصبا أعمى أخرس ناقصا ؟ طالما أن الكمال غاية قصوى يظل الإنسان ناقصا ، وبالتالي يظل الحديث عن الله فى قضايا سلبية مستمرا ولن يتوقف إلا بتوقف مظاهر النقص الإنسانى .

ويمكن بالمثل تحليل قضايا سلبية أخرى تستخدم فيها أوصاف الذات الست بعد قلبها إلى أضدادها ثم نفيها كمحمولات بنفس الطريقة على النحو الآتى :

١ — الله ليس معدوما . تعنى أن الإنسان يشعر بأنه عدم وبأنه وجد من عدم ويعود إلى عدم وأن وجوده عدم نظرا لأنه يمرض ويموت . وهذه كلها مظاهر نقص ، آفات وعيوب . ولما كان الإنسان يعيش مغتربا فى العالم ، يقتطع جوهره ولبه ويقذف به خارجه ثم يحاول بعد ذلك استرداده واستيعابه بالكلام بعد أن طرده بالفعل فيحادثه ويناجيه ويصفه . ويسقط عليه مظاهر عدمه . ولكن سرعان ما يفيق فينفيها ويقول « الله ليس معدوما » . وفى اللحظة التى يصبح فيها وجود الإنسان ثابتا مقررًا قائما على وجود وليس على عدم أو التى يصبح فيها العدم مظهر كمال للإنسان لأنه يكون دافعا على الوجود والبقاء فإن هذا الوصف لن يسقط ولن ينفى .

٢ — الله ليس حادثا . تعنى أن الإنسان حادث ، تجرى عليه الحوادث ، وتعرض له نوائب الدهر ، ويتعرض لنوازل الزمان . يمرض ويصح ، يحزن ويفرح ، يفشل وينجح ، وهى كلها مظاهر نقص يتبرا

منها . ولما كان الانسان مغتربا في العالم خاصلا وعيه بالذات عنه ومجهدا اياه خارجه ثم عاشقا اياه متعبدا له ، واراد أن ينجيه فيحادثه ويصفه فيسقط عليه صفاته . وسرعان ما يكتشف عيوبها فينفيها في التو واللحظة ويقول « الله ليس حادثا » . وفي الوقت الذي تنتفى فيه عيوبه ويستطيع مقاومة الحوادث والقضاء على مظاهره فانه لن ينفيها بعد اسقاطها على نفسه المطلق ويعتبرها من كمالاته التي يثبتها له .

٣ — الله ليس فانيا . وتعنى أن الانسان في هذه الدنيا فان ، وأنه يموت ، وأن عمره محدود في الزمان ، وبأن لكل أجل كتاب . ولما كان الموت نقصا والفناء عيبا فانه ينزعج منه . ولما كان الانسان يعيش مغتربا في مجتمعه فاقدا وعيه بذاته ، قاذفا به خارج العالم وفي نفس الوقت يحن اليه ، ويتقرب منه ، ويرغب في محادثته ومناجاته فيصفه ويضطر الى أن يصفه بما لديه من اوصاف فيسقط عليه صفات النقص مثل الفناء . وسرعان ما يدرك الامر فينفيها عنه ويقول « الله ليس فانيا » . وفي الوقت الذي لا يكون فيه الفناء مظهر نقص بل مظهر كمال فان الانسان لن يصف نفسه بأنه ليس فانيا . بالرغم من أن الانسان فان الا أنه قادر على البقاء بعمله وفكره وبالتالي لن يسقط عيبه الكامل على نفسه المطلق .

{ ٤ — الله ليس مشابها للحوادث . تعنى أن الانسان مشابه للحوادث . فهو ترى وجسم ، جوهر وعرض ، له طول وعرض ، يتحرك ويسكن ، وهى كلها مظاهر نقص . ولما كان الانسان يعيش مغتربا بوعيه خارج العالم محجرا اياه بعيدا عنه واراد أن يحادثه وينجيه فيصفه بما لديه وهو المشابهة للحوادث . ولكنه سرعان ما يكتشف أنه لا يستطيع أن يصف وعيه ، وهو أعلى ما لديه ، بحدوثه ونقصه ، وهو أسوأ ما لديه فينفيه ويقول « الله ليس مشابها للحوادث » . وفي الوقت الذي يصبح فيه الحوادث مظهرا من مظاهر الكمال فالانسان يتحرك ويسكن ، ويصح ويمرض ولكنه يحمل أمانة ورسالة قادرا على تحقيقها فانه لن ينفي الحوادث عن الله .

(م ٤٢ — التوحيد)

٥ — الله ليس في محل . تعنى أن الانسان في هذا العالم موجود باستمرار في محل أى في مكان وزمان ، محدود الحركة والانتشار . والمحل نقص لان الرؤية فيه محدودة . ولما كان الانسان مغتربا في العالم قاذفا بوعيه بذاته خارج العالم في دائرة ضوء مركزة ويريد أن يصفها ويتغنى بجمالها فلا يجد أمامه الا أن ينفى عنها مظاهر نقصه وعيبه ويقول « الله ليس في محل » . وفي الوقت الذى يقدر فيه الانسان على أن يتجاوز حدود المكان وأن يتجاوز الرؤية المحدودة فإنه لن ينفى عن الله صفة النقص هذه .

٦ — الله ليس متعدد . وهذا يعنى أن الانسان متعدد الجوانب والقوى وأنه متكثر . فهناك بشر عديدون ، اقوام وأجناس ، وهى كلها من مظاهر التشييت والتشردم والحرب والصدام والتقاتل والصراع . ولما كان الانسان يعيش مغتربا في العالم ، قاذفا بوعيه خارجا عنه ، متحجرا جامدا متقوقعا ، وأراد أن يتصل به وأن ينجيه ويسأله ويصفه فينفي عنه مظاهر نقصه وعيبه ، وهو التعدد والتكاثر فيقول « الله ليس متعدد » . وفي الوقت الذى يصبح فيه التعدد ميزة والتكثر فضيلة من خلال وجهات النظر المتعددة المتحاورة فإنه لن ينفى عن الله حينئذ صفة التعدد هذه .

ويمكن تحليل القضايا التى تستخدم فيها أسماء الله التسعة والتسعون بعد قلبها الى اضدادها ونفيها كمحمولات بنفس الطريقة ولو أنها لا تأتى الا في قضايا موجبة . ولكن لما كان السلب هو الاصل ، فإنه يمكن تحويلها الى قضايا سالبة . فمثلا الله رحيم تعنى أن الله ليس قاسيا ، وأنه ملك تعنى أنه ليس مملوكا ، وأنه قدوس تعنى أنه ليس مدنسا ، وأنه سلام تعنى أنه ليس حريا ، وأنه مؤمن تعنى أنه ليس كافرا ، وأنه مهين تعنى أنه ليس مهيننا عليه ، وأنه عزيز تعنى أنه ليس ذليلا ، وأنه غفار تعنى أنه ليس منتقما ، وأنه قهار تعنى أنه ليس مقهورا ، وأنه خالق تعنى أنه ليس مخلوقا ، وأنه حكيم تعنى أنه ليس محكوما عليه ، وأنه عدل تعنى أنه ليس ظالما ، وأنه لطيف تعنى أنه ليس فظا ، وأنه شكور تعنى أنه ليس جاحدا ، وأنه على تعنى أنه ليس دنيا ، وأنه عظيم تعنى أنه ليس حقيرا ، وأنه كبير تعنى أنه ليس صغيرا ، وأنه

حفيظ تعنى أنه ليس ناسيا ، وأنه كريم تعنى أنه ليس شحا ، وأنه رقيب تعنى أنه ليس غافلا ، وأنه واسع تعنى أنه ليس ضيقا ، وأنه حكيم تعنى أنه ليس متهورا ، وأنه ودود تعنى أنه ليس معاديا ، وأنه الحق تعنى أنه ليس باطلا ، وأنه القوى تعنى أنه ليس ضعيفا ، وأنه الصمد تعنى أنه ليس أجونا ، وأنه الجامع تعنى أنه ليس المفرق ، وأنه عتي تعنى أنه ليس فقيرا ، وأنه النور تعنى أنه ليس ظلما ، وأنه الهادى تعنى أنه ليس مضلا ، وأنه بديع تعنى أنه ليس مجدبا أو مقلدا . الخ (٦٥٠) .

كل هذه الاسماء المطلوبة مظاهر نقص مثل القسوة والعبودية والدنس والكفر والذل والانتقام والقهر والظلم والفظاظة والجحود والدنية والحقارة والصغار والنسيان والشح والغفلة والضيق والتهور والمداوة والبطلان والضعف والتفرق والفقر والظلام والضلال والجذب أو التقليد . الخ . ينفىها الانسان بعد أن يلصقها بوعيه بالذات المغترب خارج العالم . وفى الوقت الذى يقدر فيه الانسان على أن يبرىء نفسه من مظاهر النقض هذه ويصبح كاملا رحيا ملكا سلا مؤمنا مهيبا عزيزا عفارا خالقا حاكما عدلا لطيفا شكورا عليا عظيما كبيرا حفيظا كريما رقبيا واسعا حكيما ودودا حقا قويا صمدا جامعا غنيا نورا هاديا بديعا . الخ فإنه لن ينفى عن الله أضدادها وهى صفات نقصه بعد أن توارت ولم تعد حية فى شعوره ، يتبرا منها ويبرىء منها وعيه بذاته المدفوع خارجا عنه . لذلك كان موقف الصوفية أصدق بجعل هذه الاسماء الحسنى مثلا عليا. يتشبه بها الصوفى حتى يحولها الى صفاته الخاصة ، ويكون التصوف هو التشبه بصفات الله أو اسقاط صفات الخلق والتشبهه بصفات الحق . وتكون غايته تحقيق الانسان الكامل أى اسقاط الصفات الانسية والتحلّى بالصفات الالهية . ويبقى الخلاف : هل يتم ذلك بالوهم والخيال أم فى الواقع الفعلى ؟ هل يتم ذلك بالعاطفة والوجدان أم بالادراك العقلى لظواهر العالم ؟ هل تحققها الامراد أم الجماعات ؟ هل يتحققه

(٦٥٠) عند العطوى يعنى جاهل ليس عالما ، وعاجز ليس قادرا ، وموات ليس حيا ، مقالات ج ٢ ، ص ٨٧ .

ذلك في لحظة الاتحاد أم في التاريخ ؟ وهل يتم ذلك في سبيل الفناء أم
من أجل البقاء (٦٥١) .

٥ — خاتمة ، التوحيد العلمى :

توحيد الذات والصفات اذن ليس توحيدا عن طريق اطلاق قضايا
موجبة مثل « الله عالم » او سالبة « الله ليس جاهلا » بل هو توحيد
عملى عن طريق تحقيق الاوصاف الستة ، والصفات السبع ، والاسماء
التسعة والتسعين في حياة الانسان الفردية والاجتماعية . فاذا ما تحققت
هذه الصفات بالفعل فلن تدخل كمحولات في قضايا خبرية او انشائية
يكون « الله » فيها موضوعا لان الله هو وعى الانسان بذاته مدفوعا
خارج العالم بعيدا عن الانسان منفصلا عنه متحجرا جامدا مهما حاول
الانسان معاودة الاتصال به عن طريق الصلاة والعبادة والشعائر (الفقه)
او عن طريق الابتهاال والدعاء والمناجاة (التصوف) او عن طريق التأمل
والنظر والحكمة (الفلسفة) . وقد فرق الفقهاء قديما بين التوحيد النظرى
وهو توحيد الذات والصفات وبين التوحيد العلمى وهو تحقيق الصفات
في حياة الافراد والجماعات (٦٥٢) .

وقد تنبعت احدى الحركات الاصلاحية الحديثة الى التوحيد العلمى ،
وجعلت همها اعادة بناء التوحيد الذى هو « حق الله على العبيد » وليس

(٦٥١) هذا هو موضوع الجزء الثالث « من الفناء الى البقاء » من القسم
الاول من « التراث والتجديد » . موقفنا من التراث القديم .

(٦٥٢) يعلق رشيد رضا على رسالة التوحيد مذكرا محمد عبده بالتوحيد
العلمى قائلا « فات الاستاذ الامام ان يصرح بتوحيد العبادة وهو ان
يعبد الله وحده ولا يعبد غيره بدعاه ولا بغير ذلك مما يتقرب به المشركون
الى ما عبدوا معه من الصالحين والاصنام المذكرة بهم وغير ذلك كالنذور
والقرايين تذبح باسمائهم او عند معابدهم . وهذا التوحيد هو الذى
كان اول ما يدعو اليه كل رسول قومه بقوله « اعبدوا الله ما لكم من اله
غيره » ، الرسالة ص ٤ ، ويفرق ابن القيم والمدرسة السلفية بوجه
عام بين التوحيد النظرى والتوحيد العلمى .

الذى هو « حق العبيد على الله » أى أن الله ما زال هو المركز والغاية ،
والبؤرة والقصد . فإذا كان حق الله على العبيد هو تحقيق الرسالة
والدعوة المبلغة وهو كون الانسان خليفة الله فى الأرض فان حق العبيد
على الله هو حقهم فى استرداد وعيهم المتحجر خارجا عنهم وامانتهم على
الرسالة وتحقيقها فى العالم . علاقة الانسان بالله علاقة حق متبادل .
فإذا كان القدماء وبعض المصلحين المحدثين قد ركزوا على حق الله على
الانسان فان موقفنا الحالى يحتم علينا بيان حق الانسان على الله خاصة
فى هذا العصر الذى ضاعت فيه حقوق الانسان وما زالت تضيق (٦٥٣) .
كان التوحيد النظرى قديما فى خطر نظرا للالتقاء الحضارى والتشابك
العقائدى بين الاديان والمذاهب والمجاورة بين الملل والنحل . ولكن
التوحيد العملى كان سائرا مؤثرا فعلا محركا ومنتصرا . ولكن فى هذا
العصر ، والتوحيد النظرى فى امان ، بصرف النظر عن الغزو الثقافى ومظاهر
التفريب . ولكن التوحيد العملى فى خطر ، فى موقف وسكون ، وتحول
الى توحيد فارغ بعد أن ضاعت الأرض من جوفه ، وهزمت الامة ،
وانهارت الدولة (٦٥٤) .

وقد تم التركيز فى الحركات الاصلاحية الحديثة على نقد الشرك
العملى وليس على تحليل الشرك النظرى أى نقد استعمال الرقى والتمائم
وكل مظاهر التوسط بين الانسان والله من الاموات والاحياء ، من الانس
« والجن » من اجل التأثير على العالم (٦٥٥) . فالعمل ، والعمل وحده

(٦٥٣) « التوحيد الذى هو حق الله على العبيد ، معرفة حق الله
علينا ، معرفة حق العباد عليه اذا ادوا حقه » ، الكتاب ص ٣ .

(٦٥٤) انظر التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم ، ص ١٥٩ —
١٦٠ ، وايضا الفصل الاول ، هل علم الكلام علم ، وايضا الفصل الخامس ،
الوعى الخالص أو الذات ، ثامنا ، الوحدانية ، { — عملية التوحيد .

(٦٥٥) يذكر محمد بن عبد الوهاب أن ترك الرقية والكى من تحقيق
التوحيد ، وتعليق الخيط والودع والرقى والتمائم والتبرك بالشجر والحجر
ونحوهما والاستعاذة بال مخلوق كل ذلك شرك ، وكذلك أنواع السحر من

هو المؤثر في العالم ، ويقوم على العلم بالاسباب لا على الاعمال الرمزية التي يسقطها الشعور الجاهل على الواقع . فالاول فعل والثانى لا فعل . ولا استثناء في العمل القائم على العلم بالاسباب . حتى ولو تراكمت الشواهد على حدوث وقائع معينة فان ذلك لا يعنى وقوعها « بالعين والحجة » بل لاسباب طبيعية ماثلنا نجهلها حتى الآن . ويتقدم العلوم والمعارف واستقرار قوانين الطبيعة يمكن معرفتها . ولا تعنى الاسباب الاسباب المادية وحدها بل يمكن أن تكون نفسية كالايجاد والتأثير والتوجيه . ولكن في عصر يغلب عليه التركيز على العوامل النفسية فان المصلحة العامة تقتضى عزل الموقف والتركيز على الاسباب المادية وحدها حتى ولو أدى ذلك الى تصور في النظرة العلمية . فمصلحة الجماهير وتربيتها ثقافيا أولى من المعادلة العلمية المتزنة لمجتمع مستقر ومتقدم وعلمى . الشرك هو قطع الصلة بين الاسباب والمسببات بتائم ورقى وتبرك بشجرة او حجرة او استعاذة بمخلوق او استعمال لسحر او استعانة وتعوذ بشيء . لا تأتى المعرفة الا من العقل وتصدق في الشعور . لذلك كانت كل معارف الكهان والتي تقوم على الطيرة والنشرة والتنجيم معارف خاطئة من حيث النهج والقصد وان صدق بعضها من حيث النتائج بطريق المصادفة المحضة . والقصد في الفعل شرط لصحته . واذا كانت صحة الفعل في قصده الا أن كماله في تحقيقه واكتماله . فاذا وقع الرياء في العمل فانه يبطله . واذا كان القصد هو الدنيا المباشرة فانه قد يبطل شرعية الفعل اما اذا كانت النتيجة تحقيق عالم افضل فثبتت شرعية الفعل . وهذا هو جبع بين التصوف والاصول ، فقد ركز التصوف على نقاء الباعث ونسى النتيجة وهو ما أكمله الاصول .

عبادة وطرق وطيرة من الجبت ، والتنجيم والنفت في العقد والتمية ، وكذلك التطير وما يشمله من العدوى والهامة والصفى والفأل والنذر والذبح لغير الله . ومن مظاهر الشرك أيضا الغلو في الصالحين وتحويل قبورهم أوثانا . ومنها طاعة العلماء والامراء في تحريم ما أحل الله أو تحليل ما حرموه ، أى قبول النظم السياسية اللاشرعية وهو معنى اتخاذ الناس لهم أربابا من دون الله ، الكتاب ص ٨٠ — ٢٦ ، ص ٦٤ — ٧٥ ، ص ٨٠ ، ص ١١٩ — ١٢٣ .

يجد التوحيد العملى اذن محله فى العمل كنتيجة وفى الايمان كمقصد .
وبالتالى فموضوع التوحيد هو فى حقيقة الامر مقدمة لموضوع الايمان
والعمل (٦٥٦) . فالعمل هو العمل المخطط القائم على معرفة مسبقة او
معرفة حادثة اثناء الفعل ، والقائم على نقاء الباعث ووضوح الهدف .
فاذا استكمل الفعل شروطه ولم تحدث نتائجه فالندم باسترجاع الماضى
اتجاه سلبى . الاولى البحث عن اسباب الفشل بالفعل حتى يمكن اخذها
فى الاعتبار حين معاودة الفعل . اما الاكتفاء بتمنى اكمال النقص بالرجوع
الى الوراء وتخيل ميدان الفعل الماضى وقد اكتمل فذلك عجز وضعف (٦٥٧) .
وفى عالم يغيب عنه العدل ، ولا يحكمه قانون ، ولا يوجهه فكر ، يكون الاتكال
على الرحمة تاييدا لقوى الظلم والعدوان . لذلك فان عملية الخلق ليس
هو الخلق الفنى المجسم بل الخلق الابداعى مثل ذلك العروش واسقاط
التيجان وتغيير النظم الاجتماعية والسياسية كما فعل الموحدون الاوائل فى
ايوان كسرى وعرش الروم (٦٥٨) .

والايمان هو نقاء القصد واتفاقه مع القصد الكلى . « والله » يعنى
فى السلوك قوة الباعث ونقائه وشمول الهدف وعمومه ، وبذل الجهد
والطاقة ، والاستعداد للتضحية والشهادة . واول عمل للانسان هو
فعل الشعور قبل الانفعال الخارجية . فالتوحيد عمل الشعور ، وفعل
الشعور هو فعل الانسان بما هو انسان بصرف النظر عن انتمائه الدينى .
العمل هو التوحيد الذى يقتضى فعله للشعور ، فعل نفى ورفض ، وفعل
اثبات وقبول ، رفض كل القوى الزائفة ، القوى اللاشرعية فى الطبيعة
مثل قوى الاستبداد والقهر ، قوى الجبر والطاغوت واثبات قوى الطبيعة
الشرعية ، قوى الحرية والعدل والمساواة ، قوى التحرر والثورة .

(٦٥٦) انظر الباب الخامس «التاريخ المتعين» الفصل الحادى عشر ،
النظر والعمل .

(٦٥٧) وهذا هو معنى النهى الصريح عن قول « لئ » لانما تفتح باب
الشيطان ، الكتاب ص ١٥٥

(٦٥٨) وهذه هى الحكمة فى النهى عن التصور أو التسمى بقاضى القضاة
أو ملك الاملاك واحترام اسماء الله وصفاته

الاول فعل « لا اله » والثانى فعل « الا الله » . ويسبقهما « اشهد » اى الشهادة على العصر واحزانه ، ورؤية هزائمه ومصائبه ، وإدراك هزائمه وانهيائانه . الشرك هو محو فعل الرفض والإبقاء على فعل القبول . لكلا القوتين معا القوى اللاشرعية والقوى الشرعية . والاخلاص هى الواجهة الاخرى للرياء والنفاق . الاخلاص تحقيق لفعلى الشعور ، الرفض والقبول ، علنا وصراحة وعلى رؤوس الاشهاد وأمام الناس . ولما كان النفاق توجيها للشعور على مستويين كان شركا ، وذلك لفقدان الشعور وحدته وتخليه عن القيام بفعل الرفض ، وقبوله القوتين اللاشرعية والشرعية فى آن واحد . الشرك أيضا هى طاعة البشر الذين استحوذوا على قلوب غير شرعية للتسلط على رقاب الناس والحكم فى مصائرهم . والتوحيد تخليص الشعور العاقل وتحرير له من كل ما يشده الى غير الفعل الجبر فيصبح التوحيد اعلانا لاستقلال العقل وحرية الإرادة (٦٥٩) .

فهرس الموضوعات

الباب الثاني

الانسان الكامل

الفصل الخامس

الوعى الخالص (الذات)

صفحة	الموضوع
٥	اولا : البراهين على وجود الوعى الخالص (الذات)
٥	١ — ماذا يعنى الوعى الخالص أو الذات ؟
٩	٢ — دليل الحدوث
٣٢	٣ — حدوث العالم
٤٣	٤ — دليل الجوهر الفرد
٤٦	٥ — دليل الامكان
٥٤	٦ — نقد الادلة
٦٤	٧ — هل يمكن العلم بالذات
٧٦	ثانيا : اوصاف الذات وصفاتها
٧٨	١ — تداخل الاوصاف والصفات
٨٠	٢ — تبادل الصدارة بين الاوصاف والصفات
٨٤	٣ — تصنيف الاوصاف والصفات
٨٦	٤ — احصاء الصفات
٩٧	ثالثا : الوجود
٩٧	١ — الوجود اول وصفي للذات
١٠٢	٢ — ماهية الوجود
١٠٤	٣ — معنى الوجود

صفحة	الموضوع
١١٥	رابعاً : القدم
١١٥	١ — القدم ثانياً وصف للذات
١٢٠	٢ — معنى التقديم
١٢٣	خامساً : البقاء
١٢٣	١ — البقاء ثالث وصف للذات
١٢٧	٢ — معنى البقاء
١٤٣	سادساً : المخالفة للحوادث
١٤٣	١ — رابع وصف للذات
١٤٧	٢ — التالیه
١٤٨	(١) تالیه الاثمة
٥٣	(ب) درجات التالیه وطرقه
٥٦	(ج) وظائف الامام الكونية
١٦٤	٣ — الطول والاتحاد
١٦٤	(١) الطول فى الاثمة
١٧١	(ب) الطول فى الصوفية
١٧٤	(ج) الاتحاد عند النصارى
١٧٧	٤ — التجسيم
١٨١	(١) البدن
١٨٨	(ب) الجسم
١٩٥	(ج) الجوهر
٢٠٠	٥ — التشبيه
٢٠٣	(١) آيات الرأس والوجه والعينين
٢٠٦	(ب) آيات اليد واليهين والاصبع
٢١٢	(ج) آيات الجنب والساق والقدم

الموضوع	صفحة
(د) آيات النفس	٢١٤
(هـ) ايجابيات التشبيه	٢٢٠
(و) مخاطر التشبيه	٢٢١
٦ — التنزيه	٢٢٤
(ا) ادلة التنزيه	٢٢٤
(ب) ايجابيات التنزيه	٢٣١
(ج) سلبيات التنزيه	٢٣٤
سابعاً : القيام بالنفس	٢٣٩
١ — خامس وصف للذات	٢٣٩
٢ — الاستواء والعرش	٢٤٤
٣ — المكان والحركة	٢٥١
٤ — الرؤية	٢٥٩
(ا) هل يمكن اثبات الرؤية الموضوعية	٢٦٦
(ب) هل يمكن اثبات الرؤية الذاتية ؟	٢٧٨
(ج) نفى الرؤية الموضوعية	٢٨٩
ثامناً : الوجدانية	٣٠٤
١ — سادس وصف للذات	٣٠٤
٢ — نقد الثنوية	٣٠٨
٣ — دليل التمانع	٣١٧
٤ — عملية التوحيد	٣٢٤

الفصل السادس

الوعى المتعين (الصفات)

اولاً : احكام الصفات	٣٢٩
١ — مقدمة	٣٣٩

الموضوع	صفحة
٢ — الاثبات والنفي	٣٤٢
٣ — الزيادة والمساومة (الغيرية والهوية)	٣٥٨
٤ — هل الصفة حالة أو علة ؟	٣٧٣
٥ — القدم والحدوث	٣٨٤
٦ — هل الصفة تحول وضرورة ؟	٤٠٠
١ (صفة الذات وصفة الفعل	٤٠١
٢ (ب) الصفة غير المشتركة والصفة المشتركة	٤٠٥
٣ (ج) اثبات الصفة لحظة وجود المفعول	٤٠٤
٤ (د) اثبات الصفة لحظة وجود الفعل	٤٠٦
٥ (هـ) نفي واثبات ، حدوث وقدم	٤٠٧
٦ (و) لا نفي ولا اثبات ، لا قدم ولا حدوث	٤٠٧
٧ (ز) التوقف عن الحكم والغاء المشكلة	٤٠٨
ثانيا : الصفات السبع	٤٠٩
١ — مقدمة ، السباعى : العلم ، القدرة ، الحياة ، السمع ،	
البصر ، الكلام ، الارادة	٤٠٩
٢ (أ) الثلاثى : العلم ، القدرة ، الحياة	٤١٨
٣ (ب) الرباعى : السمع ، البصر ، الكلام ، الارادة	٤٢٤
٤ — العلم	٤٢٧
٥ — القدرة	٤٢٥
٦ — الحياة	٤٥١
٧ — السمع والبصر	٤٥٥
٨ — الكلام	٤٦٢
٩ (أ) الاثبات والنفي	٤٦٧
١٠ (ب) هل الكلام قديم ؟	٤٧١

الموضوع .	صفحة .
(ج) خلق القرآن	٤٨٨
(د) هل الكلام مخلوق وجسم وعرض ؟	٤٩٢
(هـ) مراحل الكلام	٤٩٦
(و) صيغ الكلام	٥١٧
٧ — الارادة	٥٢٢
ثالثا : الاسماء	٥٣
١ — مقدمة	٥٣٨
٢ — الاسم والتسمية والمسمى	٥٤١
٣ — القياس والاشتقاق	٥٤٤
٤ — تصنيف الاسماء	٥٥٣
٥ — تحليل المضمون	٥٥٩
(ا) الاشكال اللغوية	٥٥٩
١ — الاسماء المفردة	٥٥٩
٢ — الاسماء المضافة	٥٥٩
٣ — الاسماء المشتقة من مصدر واحد	٥٦٠
(ب) الاشكال اللغوية في علاقاتها بالمعاني	٥٦٠
١ — الالفاظ المترادفة أو اتفاق المعاني	٥٦٠
٢ — الالفاظ المتضادة أو تقابل المعاني	٥٦١
٣ — الالفاظ الدالة على معنيين	٥٦١
(ج) المعاني القصصية	٥٦١
١ — الوعي بالذات	٥٦٢
٢ — الوعي بالعالم	٥٧٣
٣ — الوعي بالانسان	٥٧٥
(ا) العقل النظري	٥٧٥

الموضوع	صفحة
(ب) العقل العلى	٥٨٠
(ج) نظرية القيم أو ملكة الحكم	٥٨٦
رابعاً : الهيات ام انسانيات ؟	٦٠٠
١ — مقدمة : الحقيقة والمجاز	٦٠٠
٢ — العمليات الشعورية	٦٠٤
(١) العلم المطلوب	٦٠٥
(ب) من الكلام الى الشخص	٦٠٨
٣ — منطق الشعور	٦١٤
(١) منطق التصور	٦١٤
(ب) منطق التصديق	٦١٧
٤ — تكوين القضايا	٦٣٠
(١) القضايا الموجبة	٦٤٠
(ب) القضايا السالبة	٦٥١
٥ — خاتمة : التوحيد العلى	٦٦٠
نهرس الموضوعات	٦٦٥